آيات الكرامات في القرآن الكريم

دراسة تحليلية

الدكتور/ إدريس سليمان محمَّد

جامعة الموصل - العراق

أولاً: معاني الكرامة والفرق بينها وبين الخوارق الأخرى:

الكرامة لغة اسم يوضع للإكرام، كما وضعت الطاعة موضع الإطاعة والمُكرم الرجل الكريم، والمَكرمة والمكرُم فعل الكرم[1]. والكرَمُ ضد اللؤم، والكريم صفة من صفات الله عز وجل وأسمائه الحسنى، وهو الكثير الخير الجواد المنعم المفضل[2]، قال تعالى في كتابه الكريم: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا إِلَى الْأَرْضِ كَمْ أَنبَتْنَا فِيهَا مِن كُلِّ زَوْجٍ كَرِيمٍ﴾[3]، ومعنى الزوج هنا النوع. والكريم المحمود، والمعنى من كل نوع نافع، وقوله عز وجل: ﴿إِنِّي أُلْقِيَ إِلَيَّ كِتَابٌ كَرِيمٌ﴾[4]. قال بعضهم حَسَنٌ ما فيه ثم بيّنت ما فيه بقولها: ﴿إِنَّهُ مِن سُلَيْمَانَ وَإِنَّهُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ﴾[5]، وقيل قصدت أنه جاء من عند رجل كريم، وقيل كتاب كريم؛ أي مختوم[6].

والكريم هو الذي كرّم نفسهُ من التدنّس بشيء من مخالفة ربّه، ويقولون للرجل الكريم: مَكْرَمان إذا وصف بالسّخاء وسعة الصدر، والكريمة: الرجل الحسيب، يقال هو كريمة قومِه[7]. وأنشدوا:

وأرى كـــريمَكَ لا كـــريمة دونَـــهُ

وأرى بـــلادَك مَـــنْـــقَـــعَ الأجــواد

وأما قوله ﷺ (خير الناس يومئذ مؤمن بين كريمتين)، فقالوا هما الجهاد والحج، وقيل فرسان يغزو عليهما، وقيل بين أبوين كريمين، فهو بين مؤمنين هما طرفاه، وهو مؤمن[8]. وفي حديث آخر للرسول ﷺ يقول: (إذا أتاكم كريمة قوم فأكرموه) أي كريم القوم.

أما الكرامة اصطلاحًا (شرعًا)، فتعني ظهور أمر خارق للعادة، مقارن للاعتقاد الصحيح، غير مقارن لدعوة النبوة، وصاحبها مُقر بالمتابعة؛ أي يُقر بمتابعة الرسول ﷺ، ولا يدعي النبوة، وله اعتقاد صحيح، وعمل صالح. إذ بذلك الاعتقاد تتحقق الولاية، وبتقوى الوثوق بصدق الكرامة[9].

بعد أن وضّحنا معنى الكرامة والدلائل التي

تحملها بقي أن نشير إلى الفرق بينها، وبين الخوارق الأخرى مثل المعجزة، والاستدراج، والمعونة؛ لنكون على بينة من الأمر قادرين على التمييز بينها، ليس على أساس الأمر الخارق، التي تجرى على أيدي أصحابها، بل على أساس من تجري على يده تلك الخارقة، فعليه تكون المعجزة مسبوقة بدعوى النبوة؛ لأنّ الأنبياء عليهم السلام إنّما بعثوا إلى الخلق دعاةً لهم من الكفر إلى الإيمان، ومن المعصية إلى الطاعة، فادعاء النبوة مع ظهور المعجزة يساعد على إيمان القوم بهم لينتقلوا من الكفر إلى الإيمان[١٠].

والمعجزة لغةً مأخوذة من العجز ضد القدرة، وشرعًا عبارة يُقصَدُ بها إظهار صدق من ادعى أنّهُ رسول الله أو مدعي النبوة، ولهذا يشترط في المعجزة أن تكون خارقة للعادة التي اعتاد الناس عليها، وتكون على يد مدعي النبوة بقدرة الله تعالى وأمره[١١]. والمعجزة تقترن بالتحدي. وعند جمهور الأئمة المحققين من أهل السنة أنّ كل ما جاز للأنبياء من المعجزات جاز للأولياء مثلها من الكرامات بشرط عدم التحدي، ولا تصل في باب الغرابة إلى ما تصل إليه المعجزة[١٢].

والكرامة هي الأخرى أمر خارق للعادة، ولكنها تظهر على يد الأولياء، غير مقترنة أو مسبوقة بدعوى النبوة والولاية. أي إنّ النبي يجب عليه أن يظهر دعوة نبوته، أما الولي فلا يجوز له الإدعاء بالولاية؛ لأنّ ذلك قد يكون طلبًا للشهرة، وهو من النفس[١٣]، والكرامة لا يشترط فيها التحدي، ولا يقصد فيها الإعجاز؛ لأنهما من رتبة الرسل. والمعجزة والكرامة كلاهما أمور لا تخرج عن قبضة الله وإرادته. والفرق بين المعجزات والكرامات أنّ الأنبياء عليهم السلام مأمورون بإظهار معجزاتهم، والولي يجب عليه ستر كراماته وإخفاؤها، ولا يظهرها إلا عند الضرورة القصوى؛ لأنّ الكرامات ليست إلا تأديبًا لنفوسهم وتهذيبًا لهم وزيادة لهم، وأكبر الكرامات أن تبدل خلقًا مذمومًا من أخلاق نفسك بخلق حسن.

وأما ما يجري من الخوارق على يد الزنادقة والفسقة فهو من قبيل الاستدراج؛ لأنّ الاستدراج فِعل يظهره الله على يد فاسق أو كافر خديعة أو مكرًا به، أي استدراجًا لهم، وليس لوجاهتهم عند الله، بل زيادة في غيهم حتى يأتيهم أمر الله وهم غافلون[١٤]. كما في قوله تعالى: ﴿**فَلَمَّا نَسُواْ مَا ذُكِّرُواْ بِهِ فَتَحْنَا عَلَيْهِمْ أَبْوَابَ كُلِّ شَيْءٍ حَتَّى إِذَا فَرِحُواْ بِمَا أُوتُواْ أَخَذْنَاهُم بَغْتَةً فَإِذَا هُم مُّبْلِسُون * فَقُطِعَ دَابِرُ الْقَوْمِ الَّذِينَ ظَلَمُواْ وَالْحَمْدُ لِلّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ**﴾[١٥]. وقد ورد في القرآن الكريم الاستدراج بقوله تعالى: ﴿**سَنَسْتَدْرِجُهُم مِّنْ حَيْثُ لاَ يَعْلَمُونَ**﴾[١٦].

والاستدراج معناه أن يعطيه الله كل ما يريده في الحياة الدنيا؛ ليزداد في غيّهِ وضلالهِ، فبذلك يزداد كل يوم بُعدًا من الله لانشغاله عن الله بالملذات العاجلة الزائلة، فيستدرج الله تعالى أمثال هؤلاء الناس بمعاصيهم وخداعهم[١٧]. لقوله تعالى عنهم: ﴿**إِنَّ الْمُنَافِقِينَ يُخَادِعُونَ اللّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ**﴾[١٨]. وقوله: ﴿**حَتَّى إِذَا فَرِحُواْ بِمَا أُوتُواْ أَخَذْنَاهُم**﴾[١٩]، ولهذا السبب فإنّ كلّ عمل لا يكون مقرونًا بالإيمان، والعمل الصالح، يكون استدراجًا[٢٠]. ولهذا فإن صاحب الكرامة لا يستأنس بظهور الكرامة على يديه، بل عند ظهور الكرامة لديه يصير خوفه أشد من الله تعالى، ويكون حذره من قهر الله أقوى؛ لأنه يخاف أن ذلك من باب الاستدراج، أما صاحب الاستدراج فإنه يستأنس بالذي يظهر على يديه ظنًّا منه أنّ ذلك استحقاقه، وعندها يستحقر غيرهُ، ويتكبر عليه،

وبذلك يأمن مكر الله وعقابه، ولا يخاف سوء العاقبة، فإذا ظهر شيء من هذا القبيل لدى أي إنسان دَلّ ذلك على أنّه استدراج له لا كرامة[٢١]. ولهذا قال الصالحون المحققون: «الكرامة الحقيقية هي الاستقامة على الدين القويم، وحصول كمال اليقين، وأمّا خوارق العادات الحسيّة فإن صحبتها الاستقامة ظاهرًا أو باطنًا، وجب تعظيم صاحبها؛ لأنّها شاهدة له بالكمال الذي هو فيه، وإنّ لم تصحبها استقامة فلا عبرة فيها»[٢٢]؛ لأنّ الإنسان لو عرف ربّه وآمن به لعلم أنّ كل الطاعات من قبل العبد في جنب جلال الله تقصير، وكل شُكرِهِ في جنبِ آلائه ونعمائهِ قصور، وكل معارفه وعلومه في مقابلة عزتهِ وجبروتهِ حيرة وجهل، ولهذا لما سمع الأستاذ على الدقاق قوله تعالى: ﴿**إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ**﴾[٢٣]، قال إن علامة أنّ البارئ جل جلاله قد رفع عملك وقبله هو أن لا يبقى عندك، فإن بقي عملك في نظرك فهو مدفوع، وإن لم يبق معك فهو مرفوع.

وعليه حين نرى أحدًا من الناس يأتي بخوارق العادات لا نستطيع أن نحكم عليه بالولاية، ولا يمكن أن نعدّ عمله هذا كرامة حتى نرى سلوكه وتمسّكه بشريعة خالقهِ، وهو الله[٢٤]؛ لقول رسول الله ﷺ: «إذا رأيت الله يعطي العبد في الدنيا، وهو مقيم على معاصيه ما يحب، فإنّما هو استدراج»[٢٥]، ثم تلا عليه الصلاة والسلام قول الله تعالى: ﴿**سَنَسْتَدْرِجُهُم مِّنْ حَيْثُ لا يَعْلَمُونَ**﴾[٢٦]. ونستدرجهم يعني ندنيهم من العذاب، ونقربهم درجة درجة، وذلك إهانة لهم لا إكرامًا[٢٧]، وقال أبو يزيد البسطامي رحمه الله تعالى: لو أنّ رجلاً بسط مصلاه على الماء، وتربع في الهواء فلا تغتروا به حتى تنظروا كيف تجدونه في الأمر والنهي[٢٨].

أمّا الخوارق الأخرى، وما يميّزها من الكرامة كالمعونة، التي غالبًا ما تظهر على يد العوام تخليصًا لهم من شدة[٢٩]، وهي أن يجيب الله تعالى من يشاء من عباده في طلبهم عند وقوع نازلة بهم أو نجاة من سوء أو شر أو ردع مصيبة عنه[٣٠]، والله عز وجل ينجي المؤمنين الذين يتوجهون له عند المحن والشدائد إذا كانوا صادقين في توجههم إلى الله تكريمًا لصدق هذا التوجّه لقوله تعالى: ﴿**وَمَن يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ**﴾[٣١]، وقوله جلّ وعلا: ﴿**إِنَّ اللَّهَ يُدَافِعُ عَنِ الَّذِينَ آمَنُوا**﴾[٣٢]، وقوله: ﴿**إِنَّ وَلِيِّيَ اللَّهُ الَّذِي نَزَّلَ الْكِتَابَ وَهُوَ يَتَوَلَّى الصَّالِحِينَ**﴾[٣٣].

أمّا السحر والشعوذة والفرق بينهما وبين الكرامة فقد ذكر العلماء المحققون أنّ السحر يظهر على أيدي الفسّاق، والزنادقة، والكفّار، الذين هم على غير الالتزام بالأحكام الشرعيّة (الكتاب والسنّة). وأمّا الكرامات التي تتم على أيدي الأولياء فهم دائمًا قدوة في متابعة وتطبيق الكتاب والسنة وأحكامها الشرعيّة وآدابها بالدرجة الأولى[٣٤]. والسحر أمر يوهم الآخرين بأنه خارق للعادة بالأخذ على العيون، وما شابه ذلك، كما حدث مع سحرة فرعون، وصاحب السحر مجبول على الشر مصروف عن الخير بطبعه، فهو خَطّاء في عمله، لا يغير حقيقة وإنّما هو تخييل وإيهام[٣٥]، لقوله تعالى:

﴿**يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِن سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَى**﴾[٣٦].
بخلاف المعجزة فإنها إيجاد معدوم، أو إعدام موجود، وبقدرة الله تعالى. والفرق بين المعجزة والكرامة من جهة، وبين السحر والشعوذة، كالفرق

بين الحقيقة والوهم، والنور والظلام والحق والباطل.

لقد ثبت في القرآن الكريم كرامات للأولياء، فورد في ذلك آيات، وأيّد ذلك سنة رسوله الكريم محمد ﷺ، وآثار الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين، ومن بعدهم إلى يومنا هذا، وأقرها جمهور العلماء من أهل السنّة والجماعة من الفقهاء والمحدثين والأصوليين، ومشايخ الصوفيّة، وتصانيفهم ناطقة بذلك[٣٧].

واستنادًا إلى ما ذكر تعدّ الكرامة من الأمور الثابتة، لا ينكرها إلا أهل البدع والانحراف، وذوو الإيمان الضعيف بالله تعالى وبكتابه الكريم، وسنة رسوله ﷺ. يقول الإمام اليافعي في هذا: «والناس في إنكار الكرامات مختلفون؛ فمنهم من ينكر كرامات الأولياء نهائيًّا، وهؤلاء أهل مذهب معروف، عن التوفيق مصروف، ومنهم من يُكذّب بكرامات أهل زمانه، ويصدّق بكرامات الأولياء الذين ليسوا في زمانهم كمعروف الكرخي، وسهل التستري، والجنيد البغدادي، وأشباههم رضي الله عنهم». فهؤلاء كما قال الشيخ أبو الحسن الشاذلي رحمة الله عليه: «والله ما هي إلا إسرائيلية صدقوا بموسى، وكذّبوا بمحمد ﷺ»[٣٨]. فهؤلاء محرومون؛ لأنّ من لم يسلم لمعين واحد لم ينتفع بأحد، فالعجب ممن ينكر الكرامات، وقد جاءت في القرآن الكريم المنزل على خاتم الأنبياء والمرسلين من لدن العلي القدير، والمثبت من قبل المسلمين من السلف والخلف الصالحين، حيث أنكر الإمام أحمد بن حنبل رضي الله عنه على من أنكرها وضلله، بل جعل بعضهم إنكارها فسقًا وابتداعًا[٣٩]؛ لأنّ حجتهم الأولى فيها القرآن الكريم على جواز الكرامات للأولياء، ولقد وردت آيات كثيرة في القرآن الكريم تقص علينا كرامات هؤلاء الأولياء، وإليك منهم:

لقد أوردنا ذكر الكرامات في القرآن الكريم حسب تسلسل سورها، ولذلك كانت أولاها قصة مريم عليها السلام، التي كرمت من قبل رب العالمين كرامات عدّة كما هو موضح في آيات القرآن الكريم، وكما يأتي:

أولاً: كانت مريم بنت عمران تعيش برعاية زكريا عليه السلام، وهو زوج خالة مريم، وقيل إنه؛ أي زكريا، هو زوج أخت مريم. وكان لا يدخل على مريم إنسان عدا زكريا عليه السلام، وكانت مريم حينها طفلة، فكان كلما دخل عليها وجد رزقًا، فيقول زكريا لها: أنى لك هذا يامريم، فكانت تقول هو من عند الله[٤٠]. كما في قوله تعالى: ﴿**كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِندَهَا رِزْقاً قَالَ يَا مَرْيَمُ أَنَّى لَكِ هَذَا قَالَتْ هُوَ مِنْ عِندِ اللّهِ إنَّ اللّهَ يَرْزُقُ مَن يَشَاء بِغَيْرِ حِسَابٍ**﴾[٤١]، وقيل المحراب الموضع العالي الشريف، وقال الأصمعي: هو الغرفة، فيذكر أنّ زكريا عليه السلام لما بلغت مريم، وأصبحت شابّة بنى لها غرفة في المسجد[٤٢]، فكان زكريا يجد عندها كلما دخل فاكهة الصيف في الشتاء، وفاكهة الشتاء في الصيف، وهذا دليل واضح وبين لكل ذي عقل على كرامات الأولياء الصالحين[٤٣]. ولا سيما إذا علمنا أنّ زكريا عليه السلام كان إذا خرج من عندها يُغلق عليها الأبواب حرصًا منه عليها. فحصول ذلك الرزق عندها في غرفتها، إضافة إلى أنّ الرزق الذي عندها لا يشبه أرزاقهم؛ لكونه في غير أوانه، كل هذا الذي شاهده زكريا قد أثار عنده التساؤل؛ لأنّه أمر خارق للعادة، ولهذا قال لمريم «أنى لك هذا»، وإلا لما سألها،

وكانت تقول له وهي صغيرة: «هو من عند الله»، فلا عجب في ذلك لقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَرْزُقُ مَن يَشَاء بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾؛ أي يرزقه بغير تقتير وبلا حدود؛ لكثرته، أو بلا محاسبة، وهو تعليل على أنّ الرزق من عند الله[٤٤]. وحصول ذلك الرزق دليل على علو شأنها، وشرف درجتها، وامتيازها عن سائر الناس بتلك الخاصّية، ولهذا لما رأى زكريا عليه السلام هذه المنزلة الرفيعة لمريم عليها السلام طمع في حصول ما كان قد يئس منه، وهو أن يرزقه الله تعالى بولد صالح في شيخوخته، وكانت امرأته عاقرا، فدعا ربه ليجيب له أُمنيته بقوله تعالى: ﴿هُنَالِكَ دَعَا زَكَرِيَّا رَبَّهُ﴾[٤٥]، فلو لم يكن ما شاهده زكريا عند مريم أمرًا خارقًا للعادة لما طلب ما يماثله من أمر خارق، وهو حصول ولد من المرأة العقيم، والشيخ الكبير[٤٦]، لما رأى من عجيب قدرة الله حمله ذلك على أن يدعو ربه ليمُنّ عليه كما مَنَّ على مريم، وفعلها زكريا[٤٧].

ثانيًا: الأمر الثاني الخارق للعادة في قصة مريم هو هز مريم جذع النخلة، وهي يابسة، فلما هزّتهُ اخضرَّ في الحال، وتساقط عليها من الشجر الرطب الجني، وفي غير أوانه، وقد ورد ذلك في القرآن الكريم بقوله تعالى: ﴿وَهُزِّي إِلَيْكِ بِجِذْعِ النَّخْلَةِ تُسَاقِطْ عَلَيْكِ رُطَبًا جَنِيًّا﴾[٤٨]، وفي هذا الموضوع (هز مريم عليها السلام جذع النخلة) أمور عدّة يجب توضيحها:

الأمر الأول: قوله تعالى: ﴿وَهُزِّي إِلَيْكِ بِجِذْعِ النَّخْلَةِ﴾ أمر فيه تكلف في كسب الرزق، وقد كانت قبل ذلك يأتيها رزقها من غير تكسب وتكلف لقوله تعالى: ﴿كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِندَهَا رِزْقاً﴾[٤٩]، والسبب في ذلك أنّ قلب مريم في حينها؛ أي عندما كانت ترزق من غير تكلف، كان قلبها فارغًا لله، ففرغ الله جارحتها عن النصب، فلمّا ولدت عيسى وتعلق قلبها بحبه، وكلها الله إلى كسب رزقها، وردها إلى العادة في التعلق بالأسباب[٥٠]:

وفي هذا المعنى انشدوا فقالوا:

ألم تر أنَ الله قال لمريم

إليك فهزي الجذع يساقط الرطب

ولو شاء أحنى الجذع من غير هزها

إليها ولكن كل شيء له سبب

وقد كان حب الله أولى برزقها

كما كان حب الخلق أدعى إلى النصب

في حين أنّ بعض الشيوخ قالوا في هذه الكرامة: إنّها كانت بدايتها يتعرف إليها بخرق العادات بغير سبب، كتقوية للإيمان وتكميلاً ليقينها، فكانت كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا، فلما قوي إيمانها، وكمل يقينها ردّت إلى السبب[٥١]، وقيل لها: ﴿وَهُزِّي إِلَيْكِ بِجِذْعِ النَّخْلَةِ تُسَاقِطْ عَلَيْكِ رُطَبًا جَنِيًّا﴾، وقد جمع الله لمريم عليها السلام، وهي في هذه الحالة، عدّة أمور مهمّة، تتطلبها الحالة التي هي فيها من الأكل والشرب، وسلوة الصدر، وكلّها كرامات من الله لها في معنى قوله: ﴿فَكُلِي وَاشْرَبِي وَقَرِّي عَيْنًا﴾[٥٢]، أي وطيبي نفسًا، ولا تغتمي، وارفضي عنك ما أحزنك وأهمّك.

وقد بيّن الله تعالى نوع الأكل المهيأ لمريم، وهو الرطب الجني، أما الشراب فهو ما وضحه تعالى في الآية السابقة لهز النخلة في قوله: ﴿فَنَادَاهَا مِن تَحْتِهَا أَلَّا تَحْزَنِي قَدْ جَعَلَ رَبُّكِ تَحْتَكِ سَرِيًّا﴾[٥٣]، المنادي لها من تحتها قيل هو جبريل، وقيل كان المنادي عيسى وهو الأصح[٥٤]، وسئل النبي محمد

ﷺ عن السري فقال هو الجدول (النهر)، ولم تقع التسلية بالسري والرطب من حيث كونهما طعامًا وشرابًا، ولكن من حيث إنهما كرامتان تريان للناس أنها من أهل العصمة، والطهارة، وأنّ ما حدث أمر خارق للعادة يثبت للمتقولين والمتحججين براءتها، وأنّ ما حصل لها أمر واختيار رباني لا دخل للمخلوق فيها[٥٥].

الأمر الثاني: في مسألة جذع النخلة، وفي هذا رأيان:

الأول: أن الجذع كان لنخلة خضراء، ولكنّه كان زمان الشتاء، فصار وجود التمر (الرطب) في غير أوانه آية.

الثاني: أنّه كان جذعًا يابسًا فهزته، فاخضر وأورق وأثمر في اللحظة نفسها بأمر الله. ألا يمكن أن يكون أمر الله لمريم بهز النخلة سببًا في أن تخضر وتورق وتثمر بأمره، والله أعلم بما يفعل ولا نعلم.

الأمر الثالث: قال ابن وهب . قال مالك في قوله: ﴿رطبًا جنيا﴾ الجني: ما طاب من غير نقش ولا إفساد، والنقش أن ينقش في أسفل البسرة[٥٦] حتى ترطب، فهذا مكروه؛ يعني مالك أنّ هذا تعجيل للشيء قبل وقته، وإفساد لجناه، فلا ينبغي لأحد أن يفعله[٥٧].

ثالثًا: ومن الكرامات الأخرى الخارقة للعادة في قصة مريم عليها السلام:

رؤية مريم جبريل عليه السلام، وتصوره لها بشرًا سويًا، وتكلمه معها، كما أخبرنا الله تعالى في القرآن الكريم: **﴿فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا﴾**[٥٨]؛ أي في صورة إنسان لتستأنس بكلامه، ومن البديهي الذي لا شك فيه أنّ رؤية الملك (جبريل) عليه السلام، وتكلمه معها كرامة لمريم[٥٩].

٢- أصحاب الكهف في القرآن الكريم:

ومن الكرامات أيضًا في القرآن الكريم قصة أصحاب الكهف ومكوثهم في النوم أحياء سالمين من جميع الآفات مدة ثلاث مئة وتسع سنين، إضافة إلى ما كانوا ينالونه من كرم الله بأنه جلّ وعلا كان يحفظهم من حر الشمس بعنايته الإلهية لقوله تعالى: **﴿وَتَرَى الشَّمْسَ إِذَا طَلَعَت تَّزَاوَرُ عَن كَهْفِهِمْ ذَاتَ الْيَمِينِ وَإِذَا غَرَبَت تَّقْرِضُهُمْ ذَاتَ الشِّمَالِ﴾**[٦٠]، وقال: **﴿وَتَحْسَبُهُمْ أَيْقَاظًا وَهُمْ رُقُودٌ وَنُقَلِّبُهُمْ ذَاتَ الْيَمِينِ وَذَاتَ الشِّمَالِ وَكَلْبُهُم بَاسِطٌ ذِرَاعَيْهِ بِالْوَصِيدِ﴾**[٦١]، إلى قوله تعالى: **﴿وَلَبِثُوا فِي كَهْفِهِمْ ثَلَاثَ مِائَةٍ سِنِينَ وَازْدَادُوا تِسْعًا﴾**[٦٢].

لقد صان الله تعالى أصحاب الكهف وأجسادهم من الفساد عن طريق تنظيم إلهي لسقوط الشمس إلى أجسامهم، فهي صيانة لأجسادهم من العفونة والفساد، ويعدّ هذا الأمر فعلاً خارقًا للعادة، وكرامة عظيمة، خصّ الله بها أصحاب الكهف. قال أبو هريرة رضي الله عنه: كان لهم تقلبان في السنة، وقال ابن عباس: تقلبة واحدة من جانب لئلا تأكل الأرض لحومهم، وتعجب البعض من ذلك، وقال إنّ الله قادر على حفظهم من غير تقلب، وأجابوا عن ذلك بقولهم: لا ريب في قدرة الله تعالى، ولكن الله جعل لكل شيء سببًا في أغلب الأحوال[٦٣].

وإن تزاور الشمس ذات اليمين عن طلوعها، وإذا غربت تقرضهم ذات الشمال. دليل على أنّ باب الكهف كان من نحو الشمال، أمّا قوله تعالى: **﴿وَهُمْ فِي فَجْوَةٍ مِّنْهُ﴾**[٦٤]؛ أي في متسع من الكهف داخلاً بحيث لا تصيبهم؛ إذ لو أصابتهم لأحرقت

أبدانهم. قال ابن عباس، ومن آيات الله أن أرشدهم إلى هذا الغار الذي جعلهم فيه أحياء، والشمس والريح تدخل عليهم فيه بانتظام لتبقى أبدانهم محافظة على هيئتها وتكوينها، ولهذا قال تعالى: ﴿**مَن يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ**﴾[٦٥]؛ أي هو الذي أرشد هؤلاء الفتية إلى الهداية من بين قومهم، فإنّه من هداه الله اهتدى، ومن أضلّه فلا هادي له[٦٦]. ويضيف ابن كثير أنّ هؤلاء لما وجدوا ما يصنع قومهم من عبادة الأصنام والطواغيت بعين بصيرتهم هربوا جميعًا بعد أن اتفقوا، وعزموا على ذلك إلى الكهف الذي هداهم الله إليه، ففقدهم قومهم، وطلبهم الملك فلم يظفر بهم، وعمي عليهم خبرهم، وحفظهم كما حفظ الله نبيه محمدًا ﷺ، وصاحبه أبا بكر الصديق في غار جبل ثور، فجاء المشركون من قريش في طلبهم فلم يهتدوا إليهم على الرغم من أنّهم كانوا قاب قوسين منهم، يفصلهم عن النبي ﷺ وصاحبه خيوط العنكبوت، وبيت الحمام، فلم يهتدوا إليهم، وعندها قال النبي ﷺ حين رأى جزع أبي بكر، وقوله: يا رسول الله، لو أنّ أحدهم نظر إلى موضع أقدامه لأبصرنا، فقال الرسول الكريم: «يا أبا بكر ما ظنك باثنين الله ثالثهما»، فقال تعالى: ﴿**إِلاَّ تَنصُرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ اللَّهُ**﴾[٦٧]. فقصة هذا الغار أجل وأعظم من قصة أصحاب الكهف[٦٨].

خبرنا الله عز وجل في القرآن الكريم عن الكثير من الأمور التي يعجز العقل عن إدراكها وفهمها، وهي من العجائب التي حصلت على يد سيدنا الخضر عليه السلام مع النبي موسى عليه السلام، من خرق للسفينة، وإقامة للجدار، وقتل الغلام[٦٩].

قال تعالى في محكم تنزيله: ﴿**فَوَجَدَا عَبْدًا مِّنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِندِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِن لَّدُنَّا عِلْمًا * قَالَ لَهُ مُوسَى هَلْ أَتَّبِعُكَ عَلَى أَن تُعَلِّمَنِ مِمَّا عُلِّمْتَ رُشْدًا * قَالَ إِنَّكَ لَن تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا * وَكَيْفَ تَصْبِرُ عَلَى مَا لَمْ تُحِطْ بِهِ خُبْرًا * قَالَ سَتَجِدُنِي إِن شَاءَ اللَّهُ صَابِرًا وَلَا أَعْصِي لَكَ أَمْرًا * قَالَ فَإِنِ اتَّبَعْتَنِي فَلَا تَسْأَلْنِي عَن شَيْءٍ حَتَّى أُحْدِثَ لَكَ مِنْهُ ذِكْرًا**﴾[٧٠]. فالعبد المذكور في قوله تعالى: تعالى: ﴿**فَوَجَدَا عَبْدًا مِّنْ عِبَادِنَا**﴾ هو الخضر عليه السلام كما دلت عليه الأحاديث الصحيحة عن رسول الله ﷺ[٧١]. قال ابن عباس: حدثنا أبي بن كعب رضي الله عنه أنه سمع رسول الله ﷺ يقول: «قام موسى ببني إسرائيل خطيبًا فسئل أي الناس أعلم؟ قال أنا، فعتب الله عليه إذ لم يرد العلم إليه، فأوحى الله إليه أن لي عبدا عند مجمع البحرين هو أعلم منك، وأرشده تعالى إلى كيفية الالتقاء به. وكان مع موسى عليه السلام فتاه يوشع بن نون، فلما التقيا قال موسى للخضر عليهما السلام جئتك لتعلمني مما علّمت رشدا، قال له الخضر عليه السلام إنك لا تستطيع معي صبرا، وكيف تصبر على ما لم تحط به خبرا، قال له موسى عليه السلام ستجدني إن شاء الله صابرًا، ولا أعصي لك أمرًا، قال له الخضر: فإن تبعتني فلا تسألني عن شيء حتى أحدث لك منه ذكرا، فوافق موسى على شرط الخضر عليه السلام فانطلقا[٧٢]. أما فيما يتعلق بتسمية هذا العبد بالخضر فقد روي أنّ الخضر عليه السلام سُمّي بهذا الاسم، لأنّه كان لا يقف موقفًا إلا اخضر ذلك الموضع[٧٣]. وقيل غير ذلك. عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «إنما سمي

بالخضر، لأنه جلس على فروة بيضاء فاهتزت تحته خضرا»[٧٤]. والمراد بالفروة في هذا الحديث الحشيش اليابس من النبات[٧٥].

أما قوله تعالى ﴿وَعَلَّمْنَاهُ مِن لَّدُنَّا عِلْمًا﴾، فالمقصود به أنّ تلك العلوم التي كانت موجودة وحاصلة عند الخضر عليه السلام من عند الله من غير وساطة، وسميت هذه العلوم الحاصلة بطريق المكاشفات، وبدون وساطة، العلوم اللّدنية، وهو أن يسعى الإنسان بوساطة الرياضات والمجاهدات في أن تصير القوى الحسيّة والخيالية ضعيفة، فإذا ضعفت قويت القوة العقليّة، وأشرقت الأنوار الإلهية في جوهر العقل، وحصلت المعارف، وكملت العلوم من غير وساطة، وطلب في التفكير والتأمل، وهذا هو المسمى بالعلوم اللّدنية[٧٦]. التي تحصل لدى أصحاب النفوس المشرقة النورانيّة القليلة التعلق بالجواذب البدنية، والنوازع الجسمانية، فتكون شديدة الاستعداد لقبول التجليات القدسيّة، والأنوار الإلهية، فلا غرابة من أن تفيض عليهما من عالم الغيب تلك الأنوار على سبيل الكمال والتمام، وهذا هو المراد بالعلم اللدني من قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمْنَاهُ مِن لَّدُنَّا عِلْمًا﴾.

أمّا النفس التي لم تبلغ في صفائها وإشراقها ما يزيل بها الكدر عن الجوهر فهي نفس ناقصة بليدة، لا يمكنها تحصيل المعارف، والعلوم إلا بتوسط بشري يحتال بتعليمه وتعلمه.

والقسم الأول بالنسبة للقسم الثاني كالشمس بالنسبة إلى الإضاءة الجزئية، وكالبحر بالنسبة إلى الجداول الفرعيّة، وكالروح الأعظم بالنسبة إلى الأرواح الجزئية[٧٧]..

ومما سبق قال موسى للخضر عليهما السلام في قوله تعالى: ﴿هَلْ أَتَّبِعُكَ عَلَى أَن تُعَلِّمَنِ مِمَّا عُلِّمْتَ رُشْدًا﴾؛ أي مما علمك الله وأرشدك به؛ أي إن الرشد يرجع هنا للخضر، بمعنى أن تعلمني وترشدني مما علمت وأرشدت، وبذلك جعل موسى تبعًا للخضر، مع مراعاة أدب التعلم عندما تأذن منه، وهذا غاية في التواضع، وإقرار بأنه جاء ليتعلم من الخضر مما علمه الله، وهذا أيضًا اعتراف من قبل موسى عليه السلام بقوله: ﴿مِمَّا عُلِّمْتَ﴾، أي ما علّمت من قبل الله[٧٨]؛ لأنّ الخضر قال لموسى إنّي أعلمك علمًا علمنيه الله أنت لا تعلمه، وأنت على علم من علم الله علمهُ الله لا أعلمه[٧٩]؛ لأنّه ثبت بالأخبار أنّ الخضر عليه السلام عرف أنّ موسى نبي بني إسرائيل، وإنّه صاحب التوراة، وهو الذي كلمه الله من غير وساطة، وخَصّه بالمعجزات القاهرة، وأنه (موسى) عليه السلام مع هذه الدرجات التي شرفه الله بها أتى متواضعًا من أجل أن يتعلّم علمًا يجهله، وهذا فيه معانٍ ودروس كثيرة؛ أولها وأهمّها أنّها دلالة على تعظيم أرباب العلم والعلماء[٨٠].

وبعد اللقاء بين موسى والخضر عليهما السلام، وطلب موسى منه أن يرافقه ليتعلم منه ما علّم، تعاهدا على أن لا يسأل موسى الخضر عما يراه من خلال مرافقته له مهما كان مما لا يعلمه، بعد كل هذا الاتفاق انطلقا، وبدأت الرحلة المعروفة بينهما، فبينما هم كذلك مرّت بهما سفينة على ساحل البحر، فحملوهما بغير أجر؛ لأنّهم عرفوا الخضر، ولكن الخضر أقدم على خرق السفينة التي حملتهما، أي جعل فيها ثقبًا[٨١]. وأقدم على خرق جدار السفينة لتصير السفينة بسبب ذلك الخرق ظاهرة العيب، عندها قال موسى نفسه للخضر كما جاء في قوله تعالى: ﴿أَخَرَقْتَهَا لِتُغْرِقَ أَهْلَهَا﴾[٨٢]،

أي لما شاهد منه الأمر الخارج عن العادة قال هذا الكلام، لا لأجل أنّه اعتقد فيه أنّه فعل قبيحًا، بل أحبَّ أن يقف على وجهه وسببه، وأنه نسي العهد الذي بينهما، وبذلك خالف الشرط، فاعتذر موسى عليه السلام من الخضر[٨٣]. بقوله: ﴿**لَا تُؤَاخِذْنِي بِمَا نَسِيتُ**﴾[٨٤].

وبعد أن تركا السفينة واستمرا في الرحلة لقيا غلامًا فقتله الخضر عليه السلام، فقال له موسى كما ورد في القرآن الكريم: ﴿**أَقَتَلْتَ نَفْسًا زَكِيَّةً بِغَيْرِ نَفْسٍ لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا نُكْرًا**﴾[٨٥]؛ أي إنك فعلت شيئًا أشد من الأول[٨٦]. فهنا حصل إزهاق نفس فكان أنكر من خرق السفينة؛ أي إنّ هذا الفعل تنكره العقول وتنفر منه النفوس، فما زاد الخضر عليه السلام على أن ذكّر موسى عليه السلام ما عاهده عليه بقوله: ﴿**أَلَمْ أَقُل لَّكَ إِنَّكَ لَن تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا**﴾[٨٧]. وهو ما ذكره في المسألة الأولى، إلا أنه زاد ههنا لفظة ﴿**لكَ**﴾، عندها قال موسى: ﴿**إِن سَأَلْتُكَ عَن شَيْءٍ بَعْدَهَا فَلَا تُصَاحِبْنِي**﴾[٨٨]، علمًا بأن موسى كان شديد الحرص على مصاحبة الخضر، ولهذا كان كلامه فيه ندم شديد في تكملة قوله تعالى: ﴿**قَدْ بَلَغْتَ مِن لَّدُنِّي عُذْرًا**﴾، وبهذا يمدح الخضر عليه السلام على مدى صبره، وتحمّله له مرتين[٨٩].

وتستمر الرحلة لقوله تعالى: ﴿**فَانطَلَقَا حَتَّى إِذَا أَتَيَا أَهْلَ قَرْيَةٍ اسْتَطْعَمَا أَهْلَهَا فَأَبَوْا أَن يُضَيِّفُوهُمَا فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنقَضَّ فَأَقَامَهُ قَالَ لَوْ شِئْتَ لَاتَّخَذْتَ عَلَيْهِ أَجْرًا**﴾، عندها قال موسى للخضر عليهما السلام، كان عليك أن تأخذ أجرًا لإقامتك هذا الجدار لقوم أتيناهم فلم يضيفونا ولم يطعمونا[٩٠]. وبما نحصل عليه من الأجر نشتري به الطعام، وكانت الحال حال اضطرار، وافتقار إلى الطعام، فلأجل تلك الضرورة نسي موسى ما قاله للخضر: ﴿**إِن سَأَلْتُكَ عَن شَيْءٍ بَعْدَهَا فَلَا تُصَاحِبْنِي**﴾فلا جرم قال: ﴿**لَوْ شِئْتَ لَاتَّخَذْتَ عَلَيْهِ أَجْرًا**﴾ عندها قال الخضر لموسى عليهما السلام في قوله تعالى: ﴿ **قَالَ هَذَا فِرَاقُ بَيْنِي وَبَيْنِكَ سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِع عَّلَيْهِ صَبْرًا**﴾ أي سأخبرك بحكمة المسائل الثلاث التي لم تستطع أن تصبر عليها لجهلك مضمونها، ومدلولها؛ أي لغياب علتها عنك[٩١]. فأخذ يفسّر له أسباب ما فعله بقوله تعالى: ﴿**أَمَّا السَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَاكِينَ يَعْمَلُونَ فِي الْبَحْرِ فَأَرَدتُّ أَنْ أَعِيبَهَا وَكَانَ وَرَاءَهُم مَّلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا ❖ وَأَمَّا الْغُلَامُ فَكَانَ أَبَوَاهُ مُؤْمِنَيْنِ فَخَشِينَا أَن يُرْهِقَهُمَا طُغْيَانًا وَكُفْرًا ❖ فَأَرَدْنَا أَن يُبْدِلَهُمَا رَبُّهُمَا خَيْرًا مِّنْهُ زَكَاةً وَأَقْرَبَ رُحْمًا ❖ وَأَمَّا الْجِدَارُ فَكَانَ لِغُلَامَيْنِ يَتِيمَيْنِ فِي الْمَدِينَةِ وَكَانَ تَحْتَهُ كَنزٌ لَّهُمَا وَكَانَ أَبُوهُمَا صَالِحًا فَأَرَادَ رَبُّكَ أَنْ يَبْلُغَا أَشُدَّهُمَا وَيَسْتَخْرِجَا كَنزَهُمَا رَحْمَةً مِّن رَّبِّكَ وَمَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي ذَلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِع عَّلَيْهِ صَبْرًا**﴾[٩٢].

إنّ هذه المسائل الثلاث مشتركة في شيء واحد، وهو أنّ أحكام الأنبياء صلوات الله عليهم مبنية على الظاهر؛ لأنّهم مشرعون، فكان حكم موسى عليه السلام للأمور على الظاهر، أما بالنسبة للخضر عليه السلام فكانت أحكامه مبنيَّة على الأسباب الحقيقية الواقعة في نفس الأمر، وذلك لأنّ الظاهر يحرم التصرفات التي قام بها الخضر عليه السلام من خرق السفينة، وقتل الغلام، وإقامة الجدار من غير سبب ظاهر، بل كان ذلك الحكم مبنيًّا على أسباب معتبرة في نفس الأمر. وهذا يدل على أنّ الخضر كان قد أتاه الله قوة عقليّة استطاع بها أن يشرف على بواطن الأمور، ويطلع بها على حقائق

الأشياء، فكانت مرتبة موسى عليه السلام في معرفة الشرائع والأحكام بناء على الظواهر، أمّا الخضر عليه السلام فكانت مرتبته الوقوف على بواطن الأشياء، وحقائق الأمور والاطلاع على أسرارها الكامنة[٩٣].

أمّا قوله جلّ وعلا: ﴿وَمَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي﴾ يعني ما فعلت ما رأيت، وهو على لسان الخضر عليه السلام من الأحوال عن أمري واجتهادي ورأيي، وإنّما بأمر الله ووحيه، وهذا هو تأويل ما لم تسطع عليه صبرًا[٩٤]. وفي هذا قال رسول الله ﷺ: «يرحم الله موسى، لوددنا أنه كان صبر حتى يقص علينا من أخبارهما»[٩٥].

٤- قصة ذي القرنين رضوان الله تعالى عليه:

إنّ الله سبحانه وتعالى قد ذكر لنا ذا القرنين رضوان الله تعالى عليه من بلوغه المشرق والمغرب، وتمكين الله تعالى له ما لم يمكّنه لغيره[٩٦]. لقوله تعالى: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَن ذِي الْقَرْنَيْنِ قُلْ سَأَتْلُو عَلَيْكُم مِّنْهُ ذِكْرًا ❁ إِنَّا مَكَّنَّا لَهُ فِي الْأَرْضِ وَآتَيْنَاهُ مِن كُلِّ شَيْءٍ سَبَبًا﴾ إلى قوله تعالى: ﴿حَتَّى إِذَا بَلَغَ مَطْلِعَ الشَّمْسِ وَجَدَهَا تَطْلُعُ عَلَى قَوْمٍ لَّمْ نَجْعَل لَّهُم مِّن دُونِهَا سِتْرًا﴾ إلى أن قال جلّ وعلا: ﴿قَالَ هَذَا رَحْمَةٌ مِّن رَّبِّي فَإِذَا جَاء وَعْدُ رَبِّي جَعَلَهُ دَكَّاء وَكَانَ وَعْدُ رَبِّي حَقًّا﴾[٩٧]. وذو القرنين ليس بنبي على الصحيح، وإنما هو من عباد الله الصالحين فمنحه الله هذه الكرامة العظيمة، والجليلة وعدّها ذو القرنين رحمة له من الله إلى ما شاء الله.

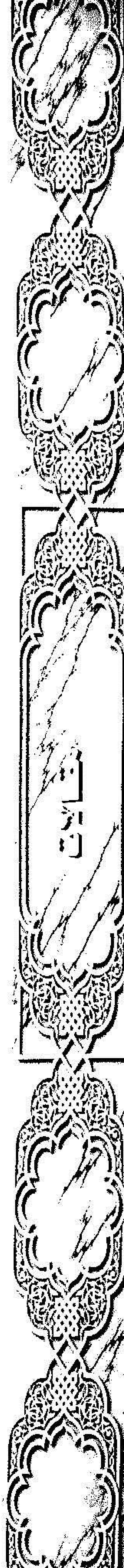
٥- قصة النبي سليمان عليه السلام مع آصف بن برخيا:

القصة تدور حول عرش بلقيس على ما قاله جمهور المفسرين في قوله تعالى: ﴿قَالَ الَّذِي عِندَهُ عِلْمٌ مِّنَ الْكِتَابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَن يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ﴾[٩٨]. إنّ الشخص المقصود بهذه الآية هو كما قال أكثر المفسرين أنه آصف بن برخيا، وهو من بني إسرائيل، وكان وزيرًا لسليمان، وصديقًا له، وقيل كاتبه. وكان من أولياء الله، يظهر على يديه الكثير من الخوارق، وكان قد كرم باسم الله الأعظم الذي إذا سُئل به أعطى، وإذا دعي به أجاب[٩٩].

قال مجاهد: دعا آصف باسم الجلالة قال يا ذا الجلال والإكرام، وقال الزهري، قال يا إلهنا، وإله كل شيء إلهًا واحدًا لا إله إلا أنت ائتني بعرشها، قال فمثل بين يديه[١٠٠].

إنّ الحكمة من هذه القصة بالدرجة الأساس إظهار فضل العلم وتأكيد القرآن الكريم على العلم ترغيبًا لنا من العلي الحكيم العليم للعلم، وبيان فضله وكرمه، لقوله تعالى:: ﴿قَالَ الَّذِي عِندَهُ عِلْمٌ مِّنَ الْكِتَابِ﴾، وهذا فيه تأكيد أيضًا لكتب الله المنزّلة على أنبيائه، وما فيها من الأسرار والعظمة مالا يحيط به إلا الله، لقوله: ﴿عِندَهُ عِلْمٌ مِّنَ الْكِتَابِ﴾، تنبيهًا على أنّه اقتدر على ذلك بقوة العلم الذي تعلمه من الكتاب المنزل، أي الذي كان شهيرًا في ذلك الزمان. ولعلّه التوراة أو الزبور. ولم يكتف، بل بين أنّ هذا الفضل إنما هو للعلم الشرعي فقال: ﴿مِّنَ الْكِتَابِ﴾، وفي هذا إشارة إلى أن كل من لزم حدود الله وصدق معه في أي زمان ومكان، كان الله، كما جاء في شريعتنا الإسلامية، سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها؛ أي يعطيه ما يشاء؛ إنّه نعم المولى، ونعم النصير[١٠١].

فكان آصف بن برخيا من الذين كان لهم علم من الكتاب، فجاء بهذا العلم الذي علمه الله، وبقدرة الله عرش بلقيس من اليمن إلى فلسطين



قبل ارتداد الطرف. قال سعيد بن جبير إنّ آصف قال لسليمان (انظر إلى السماء فما طرف حتى جاء به (بالعرش) فوضع بين يديه. وقال ابن عباس لم يجر عرش ملكة سبأ (بلقيس) بين السماء والأرض، ولكن انشقت به الأرض فجري تحت الأرض حتى ظهر بين يدي سليمان[١٠٢]. وكان هذا كله بأمر الله تعالى وقدرته، بل أراد أعجل من هذا. فلما جاز أن يكون مقدورًا لعفريت من الجن، فكيف لا يكون مقدورًا لبعض أولياء الله وأحبائه[١٠٣].

نستنتج من كل ما سبق ثبوت الكرامات في القرآن الكريم، ليس هذا فحسب، بل تبين لنا وبخاصّة من قصة الخضر عليه السلام مع نبي الله موسى عليه السلام، وقصة آصف بن برخيا مع نبي الله سليمان عليه السلام، أن ظهور الكرامات مع وجود الأنبياء على الرغم من أنّ المعجزة الخاصّة بالأنبياء مقرونة دائمًا بالتحدّي، ومسبوقة بدعوى النبوة، وهذا ما لا يشترط في الكرامة، بل يجتمعان في أنهما أمران خارقان للعادة. فظهور الكرامة مع وجود المعجزة دليل على أهميّة الكرامة، وضرورتها عندما يتطلب لتقوية يقين، وهذا دليل على شرعيتها عند الضرورة القصوى. ■

●●●

١. لسان العرب:٣/ ٢٤٨.
٢. القاموس المحيط:١٧١/٤.
٣. الشعراء:٧.
٤. النمل: ٢٩.
٥. النمل: ٣٠.
٦. تهذيب اللغة:١٠/٢٣٤.
٧. لسان العرب :٢٤٨/٣.
٨. المصدر نفسه.
٩. التعريفات:١٠٢.
١٠. التفسير الكبير:٩٢/٢١.
١١. أصول الدين الإسلامي:٢٩٩ -٣٠٠.
١٢. روض الرياحين في حكايات الصالحين:٣٨، انظر جمهرة الأولياء واعلام أهل التصوف:١١١/١.
١٣. التفسير الكبير: ١٩/١٢، انظر تنوير الأذهان من تفسير روح البيان:م٢٨/٣.
١٤. جمهرة الأولياء:١١٢/١، وانظر أصول الدين الإسلامي :٣٠٠.
١٥. الأنعام: ٤٤ -٤٥.
١٦. الأعراف: ١٨٢.
١٧. التفسير الكبير:٩٣/٢١.
١٨. النساء :١٤٢.
١٩. الأنعام: ٤٤.
٢٠. تنوير الأذهان: ١٢٨/٣.
٢١. التفسير الكبير: ٢١/ ٩٤.
٢٢. جمهرة الأولياء: ١٠٨/١.
٢٣. فاطر: ١٠.
٢٤. حقائق عن التصوف: ٣١٨.
٢٥. جمهرة الأولياء: ١٠٧/١.
٢٦. الأعراف: ١٨٢.
٢٧. درس في الرؤيا الصادقة:مجلة منبر الإسلام ع٢/ ٢٥٤.
٢٨. حقائق عن التصوف: ٣١٨.
٢٩. أصول الدين الإسلامي: ٣٠١.
٣٠. جمهرة الأولياء: ١١٢/١.
٣١. الطلاق: ٣.
٣٢. الحج: ٣٨.
٣٣. الأعراف: ١٩٦.
٣٤. روض الرياحين:٤٢.
٣٥. جمهرة الأولياء: ١١٢/١- ١١٣.
٣٦. طه:٦٦.
٣٧. حقائق عن التصوف: ٣٠٨.
٣٨. روض الرياحين:٤٢.
٣٩. المصدر نفسه.
٤٠. حقائق عن التصوف: ٣٠٩ -٣١٠.
٤١. آل عمران: ٣٧.
٤٢. التفسير الكبير: ٢٩/٨ -٣٠.
٤٣. تفسير القرآن العظيم:٢٣، وانظر تنوير الأذهان:٢٣٧/١.

٤٤. تنوير الأذهان:١/٢٣٧.
٤٥. آل عمران :٣٨.
٤٦. التفسير الكبير: ٨/٣٠.
٤٧. القصص القرآني: ٣٧٨.
٤٨. مريم: ٢٥.
٤٩. آل عمران: ٣٧.
٥٠. أحكام القرآن: ٣/١٢٤٠.
٥١. روض الرياحين:٤١.
٥٢. مريم:٢٦.
٥٣. مريم: ٢٤.
٥٤. التفسير الكبير: ٢١/٢٠٤. وهذا هو دليل الحسن عليه السلام لقوله لأنه لو لم يكن كلمها لما علمت أنّه ينطق، فما كانت تشير لهم إلى عيسى عليه السلام بالكلام، وأن الله أنطقه لها حين وضعته تطييبًا لقلبها، وإزالة الوحشة عنها.
٥٥. تفسير الكشاف: ٣/١٣ - ١٤، انظر تفسير القرآن:٤/ عليه السلام٤٤٩.
٥٦. البسر، أوله طلع ثم خلال بالفتح ثم بَلَح بفتحتين ثم يسر ثم رطب ثم تمر الواحدة (بسرة) والجمع بسرات. انظر: مختار الصحاح:٥١.
٥٧. أحكام القرآن: ق٣/١٢٤٠ -١٢٤١.
٥٨. مريم:١٧.
٥٩. الدلالات القاطعات والشرح المختار في كرامات الأولياء وآداب الأخيار:١٦.
٦٠. الكهف:١٧.
٦١. الكهف:١٨.
٦٢. الكهف:٢٥.
٦٣. تنوير الأذهان:٢/٣٧٤، التفسير الكبير:٢١/١٠٠.
٦٤. الكهف:١٧.
٦٥. الاسراء:٩٧.
٦٦. تفسير القرآن:٤/٣٧٢ -٣٧٣.
٦٧. التوبة:٤٠.
٦٨. تفسير القرآن:٤/٣٧٢.
٦٩. روض الرياحين :٣٩، جمهرة الأولياء:١/١١١-١١٢.
٧٠. الكهف: ٦٥ -٧٠.
٧١. تفسير القرآن:٤/٤٠٣-٤٠٤.
٧٢. سنن الترمذي:٨/٢٩٩ -٣٠١.
٧٣. التفسير الكبير:٢/١٤٩.
٧٤. سنن الترمذي:٨/٣٠٢.
٧٥. تفسير القرآن:٤/٤١٧.
٧٦. التفسير الكبير: ٢١/١٤٩ -١٥٠.
٧٧. المصدر نفسه:٢١/١٥٠.
٧٨. المصدر نفسه:٢١ -١٥١.
٧٩. تفسير القرآن: ٤/٤٠٤.
٨٠. التفسير الكبير :٢١/١٥١.
٨١. سنن الترمذي: ٨/٣٠١.
٨٢. الكهف:٧١.
٨٣. التفسير الكبير:٢١/١٥٤.
٨٤. الكهف:٧٣.
٨٥. الكهف: ٧٤.
٨٦. سنن الترمذي:٨/٣٠١، انظر : تفسير القرآن:٤/٤٠٤.
٨٧. الكهف:٧٥.
٨٨. الكهف/٧٦.
٨٩. التفسير الكبير:٢١ -١٥٥.
٩٠. سنن الترمذي:٨/٣٠١.
٩١. التفسير الكبير:٢١/١٥٧ - ١٥٨.
٩٢. الكهف: ٧٩-٨٢.
٩٣. التفسير الكبير: ٢١/١٥٩.
٩٤. المصدر نفسه: ٢١/١٦٢.
٩٥. سنن الترمذي: ٨/٣٠١. تفسير القرآن: ٤/٤٠٥.
٩٦. روض الرياحين: ٣٩.
٩٧. الكهف: ٨٤ -١٠٠.
٩٨. النمل:٤٠.
٩٩. تفسير فتح البيان في مقاصد القرآن:١٠/٤٤ -٤٥.
١٠٠. تفسير الكشاف:٣/٣٦٧، تفسير القرآن:٥/٢٣٦.
١٠١. نظم الدرر في تناسب الآيات والسور:١٤/١٦٤ -١٦٥.
١٠٢. تفسير فتح البيان:١٠/٤٥.
١٠٣. تنوير الاذهان٣/١٢٨.

المصادر والمراجع

١- **أحكام القرآن**، لمحمد بن عبد الله بن العربي، تح. محمد البجاوي، ط١، دار إحياء الكتب العربية، مصر، ١٩٥٨م.

٢- **أصول الدين الإسلامي**، لمحمد رشدي عليان، ورفيقه، ط٣، مطبعة الإرشاد، بغداد، ١٩٨٦م.

٣- **التعريفات**، للجرجاني علي بن محمد، مطابع الشؤون الثقافية، بغداد، ١٩٨٦م.

٤- **تفسير فتح البيان في مقاصد القرآن**، للقنوجي، صديق بن حسن، تقديم عبد الله الأنصاري، دار إحياء التراث الإسلامي، قطر، ١٩٨٩م.

٥- **تفسير القرآن العظيم**، لإسماعيل بن كثير، ط١، دار الأندلس، بيروت، ١٩٦٦م.

٦- **التفسير الكبير**، للفخر الرازي، ط٢، طهران.

٧- **تفسير الكشاف** ، لمحمود بن عمر الزمخشري، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٤٧م.

٨- **تنوير الأذهان من تفسير روح البيان**، لإسماعيل حقي البرسوي، تح. محمد علي الصابوني، الدار الوطنية للنشر والتوزيع، بغداد.

٩- **تهذيب اللغة**، للأزهري، تح. على حسن هلالي، مطابع سجل العرب، القاهرة.

١٠- **جمهرة الأولياء وأعلام أهل التصوف**، لمحمود أبو الفيض المنوفي، ط١، مطبعة المدني، القاهرة.

١١- **حقائق عن التصوف**، لعبد القادر عيسى، ط٥، مطبعة النواعير، الرمادي، ١٩٩٢م.

١٢- **درس في الرؤيا الصادقة**، لمحمد صابر حجاب، مجلة منبر الإسلام، ع٢، ١٩٦٧م.

١٣- **الدلالات القاطعات والشرح المختار في كرامات الأولياء، وآداب الأخيار**، لمحمد أمين ملا يوسف، وحفيده، مطبعة الزهراء، الموصل، ١٩٨٥م.

١٤- **روض الرياحين في حكايات الصالحين**، لعبد الله بن سعد اليافعي، ط١، الأنبار، ١٩٨٩م.

١٥- **سنن الترمذي**، لمحمد بن عيسى، ط١، مطابع الفجر، حمص، ١٩٦٧م.

١٦- **القاموس المحيط**، للفيروز آبادي، دار الجليل.

١٧- **القصص القرآني**، لفضل حسن عباس، ط٢، دار الفرقان، عمّان، ١٩٨٧م.

١٨- **لسان العرب**، لابن منظور، إعداد يوسف خياط، دار لسان العرب، بيروت.

١٩- **نظم الدرر في تناسب الآيات والسور**، للبقاعي، إبراهيم بن عمر، ط١، القاهرة، ١٩٨٩م.

أثر مكاتبات الرسول ﷺ في ظهور الوعي التدويني

الدكتور/ عبد الخضر جاسم حمادي
جامعة بابل - العراق

يتوقف التقدم الفكري وازدهاره على كثرة المعنيين بالفكر من أبناء الأمّة وحرصهم عليه، ولا ريب في أنّ العرب عندما حملوا الإسلام إلى خارج جزيرتهم حملوا معهم بوادر النهوض الشامل لنواحي الحياة المتنوعة، وقد امتاز التراث العربي الإسلامي بالحيوية والتنوع، ولم يركن يومًا إلى السكون والجمود، فصار العلم والفكر عماد الأمّة، ونبراس نهضتها، ومما لاشك فيه أن خير وسيلة يمكن بها معرفة الأفكار وطبيعة تطورها المدونات والكتب، ولمّا كانت هذه الوسيلة ليست الوحيدة المعتمدة في نقل الأفكار في بدايات ظهور الإسلام، فقد صارت إشارة المصادر التالية لها إشارة ضعيفة، ومربكة في أكثر الأحيان، فهي تأتي على ذكرها إمّا بشكل عابر، وإما على سبيل التضعيف.

ولمّا كانت الفكرة الأساسية التي يقوم عليها التدوين هي التسجيل الكتابي لما يعدّ جديرًا بالحفظ والبقاء؛ أي تثبيت الأمور التي يراها الكتّاب أو الآمرون بالكتابة جديرة بالاهتمام، وحريّة أن تورث للأجيال اللاحقة، فالتدوين تعبير عن فكرة الخلود وتطبيق لها؛ لأنّ التدوين يحفظ العلم ويصونه، ويمنع اندراسه بموت العلماء، كما أنّه لا يحصر العلم بالحفاظ وحدهم.

إنّ التدوين مرتبط بالحضارة، وهو ضرورة لازمة للحكام والإداريين لتسجيل مراسلاتهم، وما يرونه لازمًا في تثبيت دعائم حكمهم، وهو ضرورة أيضًا في حياة الأفراد لتنظيم نشاطهم اليومي، فاعتمد عليه العرب منذ صدر الرسالة الإسلاميّة، وكان الرسول (ﷺ) قدوة حسنة لهم في هذا المضمار؛ إذ تحوّلت مكاتباته، وما رغب في تدوينه إلى قواعد أساسية للتدوين عند المسلمين فيما بعد، مع الأخذ بالاهتمام التطور الحاصل في ظروف

الأمّة الماديّة والفكريّة، التي لا بد من أن تنعكس على اتجاهات التدوين؛ لأنّ عامل التطور وضرورات الحياة من المسائل المعروفة عند المفكرين، ولا تولّد عندهم أيّ حال من الإرباك في فهم طبيعة التطور في أفكار الأمم ووسائل التعبير عنها.

لقد فرض ظهور الإسلام توجهًا خاصًّا في بناء الأمّة، وصار التأكيد على تعلم الكتابة، والتشجيع على استعمالها، أساسًا للتطور الكبير في الحياة الفكريّة، ولمّا كانت الكتابة إحدى الوسائل، التي يمكن أن تحفظ العلم، وتثبت حقائق الأشياء، فقد صار الاعتماد عليها أمرًا ظاهرًا من خلال تأكيد القرآن الكريم على استخدامها في تنظيم حياة الأمّة؛ إذ جاء قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ ...... وَلَا تَسْأَمُوا أَن تَكْتُبُوهُ صَغِيرًا أَوْ كَبِيرًا إِلَى أَجَلِهِ﴾[١].

ومع أنّ اهتمامات تعلم الكتابة عند المسلمين لم تكن واضحة في مرحلة مكّة، لما كانوا عليه من ظرف عام غير مستقر، شهدت هذه المرحلة توجهًا نحو تدوين الآيات القرآنية، وتداولها بينهم، وإنّ الاهتمام بتعلم الكتابة لم يصبح واضح المعالم إلا في مرحلة المدينة، حيث الاستقرار والسّعة في تحقق الأهداف، فعند مقدم الرسول (ﷺ) المدينة أمر عبد الله بن سعيد بن العاص «أن يعلّم الكتابة بالمدينة»[٢]، واتجه عبادة بن الصامت إلى أهل الصفة، فعلّمهم الكتابة؛ إذ قال: «علّمت ناسًا من أهل الصفة القرآن والكتابة»[٣].

إنّ تشجيع الرسول (ﷺ) تعليم الكتابة بدا واضحًا عندما جعل فداء بعض أسرى يوم بدر «أن يعلّموا أولاد الأنصار الكتابة»[٤]، وعلى الرغم من أنّ مثل هذا الفعل يعدّ دليلاً واضحًا على اهتمامات الرسول (ﷺ) بتعليم الكتابة، إلا أنّ بعض المصادر عندما ذكرت هذه الحال جاءت بها لتوضح جانبًا واحدًا، وهو أنّ «أهل مكة يكتبون، وأهل المدينة لا يكتبون»[٥]، ويمكن أن نضيف إلى ذلك أنّ حصر التعليم بالصبيان في حد ذاته يرجّح معرفة الكبار بالكتابة، فصاروا في غنى عن تعلمها، وإن مثل هذا التوجه إنّما يعبّر عن سياسة تربوية ناضجة؛ لأنّ هؤلاء الصبيان هم قادة الأمّة في المستقبل، كما أنّ اشتراط الكتابة عند الفداء مؤشر على اهتمام الرسول (ﷺ) بأمر الكتابة لما لها من أثر في البناء الفكري للأمّة، لذلك صارت المساجد وبيوت المسلمين في المدينة أماكن مفتوحة للتعليم الفردي والجماعي، كمسجد قبا[٦]، ودار خالد بن زيد[٧]، وكلثوم بن الهدم[٨]، وسعد بن خيثمة[٩]، ومخرمة بن نوفل[١٠]، ورملة بنت الحارث[١١].

ومن خلال دعم الرسول (ﷺ) لمسألة الكتابة وتعليمها ظهرت جماعات كثيرة تحمل لقب المعلمين، خرجت من المدينة إلى البوادي، فكان منهم سبعون معلمًا ذهبوا إلى بئر معونة[١٢]، ومعلمون آخرون ذهبوا إلى الرجيع[١٣]، وظهرت أيضًا نساء كاتبات، قدّمن خدمة كبيرة لعمليّة الكتابة كعائشة بنت سعد، وكريمة بنت المقداد، والشفاء بنت عبد الله، وأم كلثوم بنت عقبة[١٤]، ثم إنّ ملازمة عدد من الأشخاص الرسول (ﷺ)، وهم يكتبون عنه القرآن الكريم، وما يراه ضروريًّا لتسيير حاجات الناس إنما يؤشر بوضوح إلى الأهميّة الكبيرة التي صارت إليها الكتابة في تحديد الأطر الجديدة وتثبيتها لبناء الأمّة ؛ إذ عَدّ الطبري عشرة كتّاب[١٥]، وعَدّ البلاذري أحد عشر كاتبًا[١٦]، وعَدّ ابن عبد ربه أربعة عشر كاتبًا[١٧]، وعَدّ المسعودي ستة عشر كاتبًا[١٨]، وارتفع عددهم عند ابن سيد الناس إلى واحد وأربعين كاتبًا[١٩]،

حتى وصل عددهم إلى أربعة وستين كاتبًا[20]، وسيبقى عدد هؤلاء الكتاب خاضعًا للزيادة إذا ما حصل الاستقصاء والتنقيب عنهم في المصادر الأوليّة، وإنّ عدم التطابق بين المصادر في عدد هؤلاء الكتّاب يؤشر إلى حالة الاختلاف بين تلك المصادر في المعايير التي وضعتها لاحتساب الشخص من الكتّاب، وعلى الرغم من هذا الاختلاف في عدد الكتّاب، الذين كتبوا للرسول (ﷺ)، إلا أنّ الثابت في ذلك ظهور جماعة خاصّة من الكتّاب، أوكلت إليها مهمّة التدوين طوال حياة الرسول (ﷺ)، ويكفي هذا دليلاً على الأهميّة الكبيرة التي أعطيت للتدوين من قبل الرسول (ﷺ)، وتكشف في الوقت نفسه عن توافر حالة الرضى التام عن التدوين عند الناس، الذين تعاملت معهم عمليّة المكاتبة، التي شملت مناطق الجزيرة كلها.

ومن خلال الاطلاع على أسماء من كتب للرسول (ﷺ) نلاحظ أنّ قسمًا كبيرًا منهم قد استمر في مهنة الكتابة وقتًا طويلاً بعد وفاة الرسول (ﷺ)، فعبد الله بن الأرقم كتب لأبي بكر وعمر بن الخطاب وعثمان بن عفان، وكتب زيد بن ثابت لأبي بكر وعمر بن الخطاب[21]، في حين عاش الكثير من هؤلاء الكتّاب مددًا طويلة ضمن الدولة الإسلاميّة، ومنهم مَن صار على قمة مسؤوليتها، كالخلفاء الراشدين، ومعاوية بن أبي سفيان، فيكون من الراجح في هذه الحال اعتماد تجاربهم في التدوين بما يتناسب وحاجات الأمّة وظروفها المستجدّة بدلاً من أن يلتفتوا إلى تجارب الأمم الأخرى، ولا سيما أنّ ما جاء عن الرسول (ﷺ) هو قدوة حسنة في أعمالهم، فأصبحوا في غنى عن أن يعتمدوا على تجارب الآخرين في هذا المجال.

إنّ وجود كتّاب للرسول (ﷺ) لا يعني أنهم كانوا موظفين ثابتين، أو أنهم كانوا جماعة متميّزة عن غيرهم[22]، بل إنّ الثابت في ذلك أن الواحد من هؤلاء الكتّاب كان بإمكانه أن يقوم مقام الآخر فيما يوكل إليه من مهام كتابية عن الرسول (ﷺ). فهذا حنظلة بن الربيع كان ينوب عنهم في سائر ما ينفرد به كل واحد منهم[23]، ومن الراجح أنّ صيغ العلاقة التي يقبل بها الأشخاص في أيام الرسول (ﷺ) أصبحت تعتمد على ما هو مدوّن في كتاب، حتى غدت الصيغ المدوّنة من الأفكار والتوجيهات أكثر تقدمًا ونضجًا في نظرهم من تلك التي تعتمد على المشافهة، ويمكن إدراك ذلك من خلال ما طلبه وفد عثمان بن زحر وأنس بن مدرك عندما قدموا إلى الرسول (ﷺ) فقالوا: «آمنا بالله ورسوله وما جاء من عند الله فاكتب لنا كتابًا نتبع ما فيه، فكتب لهم كتابًا»[24].

لقد أظهرت مكاتبات الرسول (ﷺ) من خلال تعدد الأطراف التي تعاملت معها عن وعي كبير عند الناس في اعتماد التدوين للتعبير عن القصد وتبليغ الغاية، ففي الموادعة والأمان والصلح كتب الرسول (ﷺ) وثيقة المدينة[25]، وعندما وادع بني ضمرة من كنانة (كتب بينهم كتابًا)[26]، ولمّا صار صلح الحديبية كتب بما تصالحوا عليه كتابًا[27]، وفي صلح دومة الجندل كتب لأهلها كتابًا فيه أمانهم وما صالحهم عليه[28]، وكذا الحال مع أهل نجران[29].

وكتب الرسول (ﷺ) كتبًا للأفراد والوفود الذين يأتون إليه عند إسلامهم، يحدد لهم فيها صيغ التعامل فيما بينهم، وما يراه مناسبًا لهم، مثل حسّان بن ملة الضبي، ورفاعة بن زيد الجذامي، ووفد همدان[30]، وعندما أعتق الرسول (ﷺ) أبا ضمرة كتب له كتابًا بالوصيّة التي بقيت محفوظة في عائلته حتى أيام الخليفة المهدي[31]،

واستخدم الرسول (ﷺ) الكتاب لأمور الحرب وسيلة في تبليغ أوامره لقادة السرايا، فعندما تجهزت سرية نخلة بقيادة عبد الله بن جحش كتب له كتابًا لم يعلمه ما فيه، وقال له: «إذا سرت ليلتين فانشر كتابي ثم امضِ لما فيه»[٣٢]، والظاهر أنّ القضايا إذا أوشكت على الحسم بين الرسول (ﷺ)، والأطراف التي يتعامل معها، فإنّ الكتاب لا بد من أن يدوّن بصفته وسيلة تؤشر إلى هذا الحسم، ويمكن تلمس ذلك من خلال المفاوضات التي جرت في حصار الخندق حين ظهر الكتاب، وحسم الموقف[٣٣]، وعندما أوشكت مفاوضات الحديبية على نهايتها استقبلت قريش أبا سفيان، وهي تسأله: «هل جئتنا بكتاب من محمد»[٣٤]، وعندما عزم الرسول (ﷺ) على دعوة أمراء المناطق في داخل الجزيرة وخارجها إلى الإسلام أرسل إليهم رسله، وهم يحملون كتبه التي ضمنها ما أراد، وما رغب فيه، ومنها كتبه إلى جيفر وعبّاد ابني الجلندي الأزديين في عمان، وإلى ثمامة بن أثال، وهوذة بن علي في اليمامة، وإلى المنذر بن ساوي في البحرين، وإلى الحارث بن أبي شمر وجبلة بن الأيهم في تخوم الشام، وإلى هرقل ملك الروم، وإلى كسرى بن هرمز ملك الفرس، وإلى الأصم بن أبجر ملك الحبشة، وإلى المقوقس ملك الإسكندرية ومصر[٣٥].

وعندما ظهرت حاجة الرسول (ﷺ) إلى التدوين بعد الهجرة إلى المدينة بشكل خاص، حين بدت بوادر دولة إسلاميّة مركزها المدينة، وهي توسع سيادتها بوسائل سلميَّة و عسكريّة، مما استوجب القيام بمراسلات ومكاتبات وعقد اتفاقيات ومعاهدات، يضاف إلى ذلك تتابع نزول الآيات القرآنية ،مما استوجب تدوينها، فاستعان الرسول (ﷺ) بعدد من المسلمين لكتابة المحالفات، وما هو مطلوب من الناس وفق مبادئ الدولة الجديدة، وعلى هذا فإن التدوين بدا واضحًا منذ أيام الرسول (ﷺ)، وأخذ يرسم معالم تأثيره في حياة الأمّة بشكل تدريجي مع تطور حاجة المجتمع، وضرورات الحياة، وهكذا صارت القوائم التي تحوي أسماء المقاتلين المشاركين في الحروب أيام الرسول (ﷺ) أمرًا مألوفًا؛ إذ جاء رجل فقال: «يا رسول الله، إنّي كتبت في غزوة كذا وكذا، فأراد أن يعفيه الرسول (ﷺ) من الاشتراك فيها لسبب ذكره فأعفاه»[٣٦]، وتنفرد غزوة تبوك بعدم تسجيل المشاركين فيها بقوائم خاصّة رغبة من الرسول (ﷺ) في أن تكون المشاركة فيها طوعيّة، ولذلك قالوا عن مقاتليها بأنّه لم «يجمعهم كتاب حافظ»[٣٧]، وإذا كان تأويل هذا النص الذي أورده البخاري في صحيحه «هو الدفتر الذي يكتب فيه أسماء الجيش وأهل العطاء»[٣٨]، فهذا يعني تنوع اتجاهات التدوين منذ أيام الرسول (ﷺ)، فهنالك كتب بأسماء المقاتلين، وأخرى بأسماء من يدخل في الإسلام، فذكر حذيفة بن اليمان أنّ الرسول (ﷺ) قال لهم: «اكتبوا لي من تلفظ بالإسلام من الناس، فكتبنا له ألفا وخمسمائة رجل»[٣٩]، فترتب على ذلك معرفة السابقين في الإسلام، ومالهم من حقوق وواجبات.

ويبدو مما تقدم أنّ بدايات تنظيم الديوان كانت قد حصلت في أيام الرسول (ﷺ)، ثم جاء عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) فأكمل هذا المنهج، وأعطاه بعدًا أوضح، وعملا أشمل يتناسب وحجم المتغيرات الجديدة في بناء الدولة والحياة العامة لسكانها. وبذلك يكون من المناسب الوقوف أمام الرأي الذي يقول إنّ السبب في تدوين الدواوين أيام عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) إنما كان نتيجة اعتماده على ما فعلته الفرس، وذلك حينما جاءته

الأموال من إحدى نواحي البلاد، فأراد عمر توزيعها، ولكنه لا يدري أي الطرق أفضل في ذلك «فقام إليه رجل فقال: يا أمير المؤمنين قد رأيت هؤلاء الأعاجم يدونون ديوانًا لهم، قال - أي عمر - دونوا الدواوين.. ولمّا أمر عمر الهرمزان حضره وأشار عليه بالديوان، وفسّره له وشرحه، فوضع عمر الديوان»[٤٠]، إنّ هذا الرأي يصبح غير معوّل عليه؛ لأنّ التدوين في مثل هذا الاتجاه قد وجد منذ أيام الرسول (ﷺ) عندما استعان بكتّاب متخصصين لتدوين الواردات، وتثبيت أبواب توزيعها، فكان معيقيب بن أبي فاطمة يكتب في الغنائم[٤١]، والزبير بن العوام وجهيم بن الصلت يكتبان في أموال الصدقات، وحذيفة بن اليمان يكتب في خَرص نخيل الحجاز[٤٢]، ثم إنّ المعنى اللغوي للديوان يعني (مجتمع الصحف)[٤٣]، والمسلمون صارت عندهم صحف مجتمعة، وعليها كتّاب قائمون منذ أيام الرسول (ﷺ)، ويعني الديوان أيضًا (الأصل الذي يُرجَع إليه، ويُعمل بما فيه، ومنه قول ابن عباس: «إذا سألتموني عن شيء من غريب القرآن فالتمسوه في الشعر، فإنّه ديوان العرب...ويقال دوّنته أي أثبته)[٤٤]، وعلى هذا كانت دلالة الديوان لغة وعملا قائمة منذ أيام الرسول (ﷺ)، والرجوع إليها مسألة بديهية تتناسب وتطور الدولة والأمّة، وإنّ الذي حصل أيام عمر بن الخطاب (ﷺ) تطور بديهي لما بدأ في أيام الرسول (ﷺ) في كيفية حفظ الدفاتر والسجلات، وما فيها من معلومات.

ومن مظاهر هذا التطور تثبيت تأريخ كتابة المعلومات الواردة في كتب الرسول (ﷺ)، فقد ذكر السيوطي أنّ كتاب نصارى نجران الذي كتبه علي ابن أبي طالب، كان مؤرخًا في سنة خمس من الهجرة[٤٥]، وذكر البلاذري أنّ علي بن أبي طالب عندما كتب معاهدة أهل مقنا ثبّت فيها تاريخ الكتابة في سنة تسع من الهجرة[٤٦]، وأورد حميد الله تثبيت التأريخ في كتاب فداء سلمان الفارسي[٤٧]، ثم إنّ العرب قبل ظهور الإسلام كانت تؤرخ بكل عام يحصل فيه حدث مشهود عنهم[٤٨]، فالمعرفة في تثبيت السنين على ضوء الحوادث الماضية كانت معروفة ومتداولة عند العرب، وعليه يكون من الراجح أن مكاتبات الرسول (ﷺ) كانت تحمل تأريخًا لها، وبذلك يكون القول إنّ الرسول ﷺ « لما قدم المدينة أمر بالتأريخ»[٤٩]، أكثر قبولاً مما قيل من أنّ عمر بن الخطاب هو الذي وضع التأريخ بعد أن استشار في ذلك الهرمزان، فعلّمه ما كان عند الفرس من حساب للشهور والأيام[٥٠]، وعلى هذا يكون «المؤرخ بالهجرة إذًا رسول الله (ﷺ) وعمر تبعه في ذلك»[٥١].

وعندما ظهرت الحاجة إلى توزيع الغنائم والصدقات، وتحديد مستحقيها، كتب فيها الرسول (ﷺ) كتبا، وأعطاها للأفراد والوفود، ومنهم مطرف بن الكاهن الباهلي، وسعد هُذَيم من قضاعة، ووفد ثمالة والحُدّان[٥٢]، وعندما انتشر الإسلام في مناطق بعيدة عن المدينة استعان الرسول (ﷺ) بأصحابه لتنظيم الناس، وتوجيههم كخالد بن سعيد بن العاص عندما بعثه على صدقات مراد وزبيد ومذَحج، و«كتب له كتابًا فيه فرائض الصدقة»[٥٣]، والعلاء بن الحضرمي عندما بعثه إلى البحرين كتب له «فرائض الابل والبقر والغنم والثمار والأموال»[٥٤]، وأرسل مع معاذ ابن جبل «إلى أهل اليمن كتابًا يخبرهم فيه بشرائع الإسلام، وفرائض الصدقة»[٥٥]، وعندما أسلم أهل دباء بعث عليهم مصدقًا «وكتب له فرائض الصدقات»[٥٦]. إنّ جميع الصدقات عملية كبيرة وتحتاج إلى أشخاص كثيرين؛ لأنّها تشكل موردًا

أساسيًّا للأمة، فكان «على كل قبيلة وال يقبض صدقتها»[٥٧]، وهؤلاء الولاة لا يعتمدون اجتهادًا خاصًّا بهم، وإنما يعتمدون كتابًا في أيديهم عن الرسول (ﷺ) كقول سويد بن غفلة: «أتانا مصدِّق رسول الله (ﷺ) فأخذت بيده فقرأت في عهده فإذا فيه...»[٥٨].

لقد حرص الناس على توارث ما دوّن في أيام الرسول (ﷺ)، وأدخلوها فيما صنّف من مؤلفات بعد ذلك، فكتاب عمرو بن حزم الأنصاري بقي متوارثًا في عائلته حتى رواه عبد الملك بن عبد العزيز بن جريج[٥٩]، ثم اقتبس منه مالك بن أنس في الموطأ[٦٠]، وعندما كتب أبو بكر الصديق كتابه في الصدقات، وبعثه مع أنس بن مالك إلى أهل البحرين، كان قد ضَمّنه ما جاء في كتاب رسول الله (ﷺ) حول الصدقات[٦١]، وعلى كتاب أنس هذا اعتمد الفقهاء فيما بعد[٦٢]. أما كتاب عمر بن الخطاب في الصدقات، فكان نسخة من كتاب الرسول (ﷺ) فيها[٦٣]، وقد وجد محمد بن مسلم الزهري هذا الكتاب متوارثًا عند سالم بن عبد الله بن عمر بن الخطاب[٦٤]، فوضع تنسيرًا لما جاء فيه من نصوص[٦٥]، وقام فيما بعد بقراءته كل من مالك بن أنس[٦٦]، والليث بن سعد[٦٧]، وفي السنة الثانية من مقدم الرسول (ﷺ) المدينة كتب كتابًا في المعاقل والدّيات[٦٨]. وأعطاه لبعض عماله كالضحاك بن سفيان الكلابي[٦٩]، وعمرو بن حزم الأنصاري[٧٠]، ولقد رجع قادة الأمّة إلى مثل هذه الأحكام المدوّنة فيما بعد كرجوع عمر بن الخطاب في حكمه لما جاء في كتاب الضحاك بن سفيان الكلابي[٧١].

لقد أشار تنوع كتابات الرسول (ﷺ) إلى أهمية التدوين عند المسلمين، وتلقوا كتبه بالرضا التام، وصارت عندهم أمرًا نافذًا لا يحتاج إلى مراجعة، وكانت كتبه تقرأ عليهم[٧٢]، وهم مطيعون لها، واحتفظوا بها وتوارثوها عندهم ورووا منها، ثم أُدخلت فيما صادف من كتب بعد ذلك كقول ابن سلاّم في تصنيفه: «أما هذا الكتاب فأنا قرأت نسخته وأتاني به شيخ... فنسخته حرفًا بحرف فإذا فيه...»[٧٣]، فيذكر نص الكتاب، والشواهد على استمرار الاحتفاظ بكتب الرسول (ﷺ) كثيرة، منها ما كان عند معاوية بن أبي سفيان[٧٤]، ورافع بن خديج[٧٥]، وآل عمرو بن حزم الأنصاري، وآل عمر بن الخطاب[٧٦]، والنمر بن تولب العكلي[٧٧]، وصارت تلك الكتب أساسًا في الأحكام و«دينا يدان به والعمل بها لازم»[٧٨]، ودخلت فيما صنف من كتب الحديث بعد ذلك.

وعليه بدأ التوجه الكبير عند الناس نحو تعلّم الكتابة وتعليمها اقتداء بتوجيهات الإسلام دين العرب الجديد، الذي أحسنوا فهمه من خلال ما ورد في القرآن الكريم، وفي سنة الرسول (ﷺ)، وظهرت جماعات أوقفت نفسها للتعليم، وهي تحتسب في ذلك لا تطلب أجرًا؛ لأنّ «أصحاب رسول الله (ﷺ) ... يكرهون أن يأخذ المعلم على تعليم الغلمان شيئًا»[٧٩]، فاشتهر في هذا الوقت المبكر أبو الدرداء عويمر بن زيد الأنصاري بكونه معلمًا[٨٠]، ونباته الوالبي «كان من المعلمين على عهد عمر»[٨١] بن الخطاب، ومما لا شك فيه أنّ ظهور المعلمين، وكثرة عددهم يحتم وجود أماكن خاصّة لتعليم الكتابة، وحصول الرعاية لمثل هذه الأماكن من قبل قادة الأمّة؛ إذ قال عثمان بن عبيد الله: «رأيت أبا هريرة وأبا أسيد وأبا قتادة وابن عمر يمرّون بنا ونحن في الكتّاب»[٨٢]، ونتيجة لهذه الرعاية أصبح بالإمكان استيعاب حالة إرسال من يستقرئ أهل البادية القرآن الكريم أيام عمر بن الخطاب[٨٣]، على أنها حالة تعبّر عن كثرة المعلمين

القادرين على إقراء الناس، وبأنهم قد استوعبوا ما كان موجودًا في الحواضر حتى خرجوا إلى البوادي.

وتأسيسًا على هذه الرعاية، وما أحس به الناس من أهمية تعلم الكتابة وحذقها صار الإقبال على حضور الكتّاب واضحًا، وأعداد الطلاب كثيرة، ويمكن إدراك ذلك من خلال صغر أعمار من كان يحضر في الكتّاب، فكان سعيد بن المسيب «إذا مر بالمكتب قال للصبيان هؤلاء الناس بعدنا»[٨٤]، وعندما أبطأ عبيد الله بن زياد صلة سعيد بن شداد اليربوعي «عهد إلى صبية كتّابه فألبسهم الثياب وأتاه بهم... فلما أمسوا جعلوا يبكون، ويطلبون منازلهم»[٨٥].

لقد أثمرت جهود المراحل الأولى من ظهور الإسلام في نشر الكتابة ووعي أهميتها حتى صار تدوين المعلومات وحفظها أمرًا واقعًا، ومسألة مهمّة في بناء الدولة، وتدعيم أسسها، وانسجامًا مع هذا التوجّه جعل معاوية بن أبي سفيان على كل قبيلة من قبائل العرب من يحصي أفرادها والراحلين عنها والقادمين إليها ومن يلد فيها، ويكتب كل ذلك في الديوان[٨٦]، ومما لا ريب فيه أنّ مثل هذا العمل الكبير ما كان يحصل لولا أن توافرت له جمهرة كبيرة من الكتّاب، وهي تغدو في كل يوم لتدور على القبائل في مجالسها فتحصيهم، ثم تعود لتنسخهم مرّة أخرى في الديوان، وعليه صار نداء عامل معاوية بن أبي سفيان «إذا أراد أن يبرد بريدًا إلى معاوية... من له حاجة يكتب إلى أمير المؤمنين»[٨٧] نداءً مقبولاً؛ لأنّه يتناسب والمستوى الكتابي الذي كانوا فيه، وهكذا شاعت الكتابة وشاع توجه الناس إلى اعتماد العلم المدوّن، والمحفوظ في بطون الكتب بعد أن كان العلم المتداول شفاها هو المشهور بينهم والأصل في تحصيلهم. ■

●●●

١- البقرة:٢٨٢.
٢- الاستيعاب في أسماء الأصحاب:٢/٣٦٦.
٣- سنن ابن ماجة، حديث رقم ٢١٥٧.
٤- المسند: ١/٢٤٧.
٥- الطبقات الكبير:٢-١/١٤.
٦- جامع بيان العلم وفضله:٢/٦.
٧- فتوح البلدان :٢٠.
٨- الطبقات الكبير:١-١/١٥٨.
٩- المصدر نفسه: ٣-٢/١٤٩.
١٠- المصدر نفسه:٤-١/١٥٠.
١١- المصدر نفسه:١-٢/٥٥.
١٢- المسند:٣/١٣٧.
١٣- المغازي:١/٢٥٥.
١٤- فتوح البلدان : ٤٥٨.
١٥. تاريخ الرسل والملوك:٢/٤٢١.
١٦- فتوح البلدان:٤٥٨ -٤٥٩.
١٧- العقد الفريد :٤/١٦١-١٦٢.
١٨- التنبيه والإشراف:٢٨٢ -٢٨٣.
١٩- عيون الأثر في فنون المغازي والشمائل والسير:٢/٣٩٥ - ٣٩٦.
٢٠- الحركة الفكريّة في القرن الأول الهجري:٤٦.
٢١- العقد الفريد:٤/١٦٣ -١٦٤. والوزراء والكتاب:١٥، ١٦، ٢١.
٢٢- التدوين وظهور الكتب المصنّفة في العهود الإسلاميّة الأولى : ٨.
٢٣- التنبيه والإشراف:٢٨٣.
٢٤- الطبقات الكبير: ١-٢/٧٨.
٢٥- الأموال:١٨٤.
٢٦- المغازي :١/١٢.
٢٧- السيرة النبوية :٣/٢٠٣.
٢٨- المغازي:٣/١٠٢٨.
٢٩- الأموال : ٢٧٢.

٣٠- السيرة:٤/١٨٠ -١٨١.
٣١- تاريخ الطبري:٣/١٧٢.
٣٢- المغازي: ١/١٣.
٣٣- المصدر نفسه :٢/٤٧٧.
٣٤- المصدر نفسه: ٢/٧٩٥.
٣٥- السيرة:٤/١٨٨.
٣٦- صحيح البخاري:٤/٨٧.
٣٧- المصدر نفسه:٦/٤.
٣٨- لسان العرب:١٧/٢٤.
٣٩- صحيح البخاري:٤/٨٧.
٤٠- الوزراء والكتاب:١٧.
٤١- التنبيه والاشراف:٢٨٣.
٤٢- التنبيه والإشراف :٢٨٢، وصبح الأعشى في كتابة الإنشا: ١/٩١.
٤٣- لسان العرب:١٧/١٢.
٤٤- صبح الأعشى:١/٨٩-٩٠.
٤٥- الشماريخ في علم التاريخ: ١٠.
٤٦- فتوح البلدان: ٧٢.
٤٧- مجموعة الوثائق السياسية:٢٥٢.
٤٨- أدب الكتاب : ١٧٨-١٧٩.
٤٩- صبح الأعشى:٦/٢٤٠، الشماريخ:١٠.
٥٠- صبح الأعشى: ٦/٢٤١.
٥١- الشماريخ:١٠.
٥٢- الطبقات:١-٢/٢٣، ٢٦، ٢-٢/٤٩.
٥٣- المصدر نفسه: ١-٢/٦٤.
٥٤- المصدر نفسه:٤ -٢/٧٦.
٥٥- الطبقات:١-٢/٢٠، فتوح البلدان:٨٢.
٥٦- الطبقات: ٧-١/٧٢.
٥٧- جوامع السيرة :٢٥.
٥٨- الطبقات: ٦/٤٥.
٥٩- الأموال: ٥٠٠.
٦٠- موطأ الإمام مالك: ١٣٤، ٦١١.
٦١- صحيح البخاري:٢/١٤٤ ، ٣/١٨١.
٦٢- المنتقى من منهاج الاعتدال:٣٤٢.
٦٣- الأموال: ٤٩٩.
٦٤- سنن أبي داوود: ٢/٩٨.
٦٥- الأموال :٥٠٠.
٦٦- الموطأ:١٧٢.
٦٧- الأموال :٥٠١.
٦٨- تاريخ الطبري:٢/٤٨٦.
٦٩- الموطأ: ٦٢٤.
٧٠- معرفة السنن والآثار :١/٢٧.
٧١- الموطأ: ٦٢٤.
٧٢- سنن أبي داوود: ٤/٦٧.
٧٣- الأموال /٢٨١ -٢٨٢.
٧٤- التاريخ الكبير:٢ -٢/٣٥٤.
٧٥- المسند:٤/١٤١.
٧٦- الأموال:٤٩٧.
٧٧- طبقات الشعراء: ٦١-٦٢.
٧٨- الكفاية في علم الرواية:٤٩١.
٧٩- عيون الأخبار: ٢/١٣١.
٨٠- مصنف ابن أبي شيبة:٣/٣٧٨.
٨١- التاريخ الكبير: ٤ -١/٢١٢.
٨٢- سير أعلام النبلاء: ٢/٣٨٧.
٨٣- الأغاني: ١٧/١٩٥.
٨٤- الطبقات: ٥/١٠٤.
٨٥- أنساب الأشراف: ٤ -٢/٨٧.
٨٦- فتوح مصر وأخبارها:١٠٢.
٨٧- انساب الأشراف:٤ -٢/٨١.

المصادر والمراجع

- **أدب الكتاب**، للصولي محمد بن يحيى، تح. محمد بهجة الأثري، المطبعة السلفية، القاهرة، ١٣٤١هـ.
- **الاستيعاب في أسماء الأصحاب**، لابن عبد البر، طبع بذيل الأصحاب، طبعة مصر، ١٩٣٩م.
- **الأغاني**، لأبي الفرج الأصفهاني، ط٤، دار الثقافة، بيروت، ١٩٧٥م.
- **الأموال**، لابن سلام، تح. محمد خليل هراس، ط١، دار الشرق، القاهرة، ١٩٦٨م.
- **أنساب الأشراف**، للبلاذري، نشرة ماكس شلويسنجر، القدس، ١٩٣٨م.
- **تاريخ الرسل والملوك**، لمحمد بن جرير الطبري، تح. محمد أبو الفضل إبراهيم، ط٢، دار المعارف المصرية، القاهرة.
- **التاريخ الكبير**، للبخاري، محمد بن إسماعيل، ط١، جمعية المعارف العثمانية، الهند، ١٣٦٠هـ.
- **التدوين وظهور الكتب المصنفة**، لصالح أحمد العلي، المجمع العلمي العراقي، بغداد، ١٩٨٠م.

- **التنبيه والأشراف**، للمسعودي، مكتبة خياط، بيروت، ١٩٦٥م.
- **جامع بيان العلم وفضله**، لابن عبد البر، إدارة الطباعة المنيرية، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٧٨م.
- **جوامع السيرة**، لابن حزم، تح. إحسان عباس وناصر الدين الأسد، دار المعارف، مصر.
- **الحركة الفكرية في القرن الأول الهجري**، لعبد الخضر جاسم حمادي، رسالة ماجستير، المعهد العالي للدراسات، الجامعة المستنصرية، ١٩٨٤.
- **سنن أبي داود**، لسليمان بن الأشعث السجستاني، تصح. محمد محيي الدين عبد الحميد، دار إحياء السنة النبوية.
- **سنن ابن ماجه**، لمحمد بن يزيد القزويني، تح. محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، ١٩٥٢م.
- **سير أعلام النبلاء**، للذهبي، تح. إبراهيم الأبياري، دار المعارف، مصر، ١٩٥٧.
- **عيون الأخبار**، لابن قتيبة، دار الكتاب العربي، بيروت.
- **السيرة النبوية**، لابن هشام، تح. طه عبد الرؤوف سعد، دار الجيل، بيروت، ١٩٧٥م.
- **الشماريخ في علم التاريخ**، للجلال السيوطي، نشر إبراهيم السامرائي، مطبعة أسعد، بغداد، ١٩٧١م.
- **صبح الأعشى في صناعة الإنشا**، للقلقشندي، دار الكتب المصرية، القاهرة.
- **صحيح البخاري**، لمحمد بن إسماعيل، دار مطابع الشعب، مصر.
- **الطبقات الكبير**، لمحمد بن سعد، مطبعة بريل، ليدن، ١٣٢١هـ.
- **العقد الفريد**، لابن عبد ربه، تصحيح أحمد أمين ورفاقه، لجنة التأليف والترجمة والنش، القاهرة.
- **عيون الأثر في فنون المغازي والشمائل والسير**، لابن سيد الناس، تح. لجنة إحياء التراث، ط٢، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ١٩٨٠م.
- **فتوح البلدان**، للبلاذري، مراجعة رضوان محمد رضوان، دار الكتب العلميّة، بيروت، ١٩٧٨م.
- **فتوح مصر وأخبارها**، لابن عبد الحكم، مطبعة بريل، ليدن، ١٩٢٠م.
- **لسان العرب**، لابن منظور، مطابع كوستاتوماس، القاهرة.
- مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة، لمحمد الحيدر آبادي، ط٢، مطبعة لجنة التأليف، القاهرة، ١٩٥٦م.
- **المسند**، لأحمد بن حنبل، دار صادر، المكتب الإسلامي، بيروت.
- **المصنف**، لابن أبي شيبه، تح. عبد الخالق خان الأفغاني، ط١، مطبعة العلوم الشرقية، الهند، ١٩٦٨م.
- **معرفة السنن والآثار**، للبيهقي، أحمد بن الحسين، تح. السيد أحمد صقر، دار الكتب، القاهرة، ١٩٦٩م.
- **المغازي**، للواقدي، محمد بن عمر، تح. مارسدن جونس، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٥م.
- **المنتقى من منهاج الاعتدال**، لابن تيمية، تح. محب الدين الخطيب، المطبعة السلفية، القاهرة، ١٣٧٤هـ.
- **الموطأ**، للإمام مالك بن أنس، إعداد أحمد راتب عرموش، ط٢، دار النفائس، بيروت، ١٩٧٧م.
- **الوزراء والكتاب**، للجهشياري، تح. مصطفى السقا ورفاقه، ط١، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ١٩٣٨م.

إعلامنا الحائر بين الاغتراب الحضاري والعودة للذات

الدكتور/ مصطفى محمد طه
بيروت - لبنان

يُلاحظ المتابع لوضع الأمة الإسلامية في واقعها الراهن أنها تمر بمنعطف حضاري خطير؛ لذا فهي تسعى جاهدة للتخلص من ربقة هذا المنعطف حتى يتسنّى لها الانتقال من دورة الثقافة التي تحياها إلى دورة حضاريّة جديدة، حيث تعيد للأذهان إشعاع عصور التألق الحضاري، التي عاشتها هذه الأمة في واقعها التاريخي المشرق. وفي سبيلها لتحقيق هذا النزوع التقدّمي، تبذل محاولات جادّة على طريق الارتقاء الحضاري الشامل، لكن ثمة عقبات كأداء تحول دون ذلك، لذا نراها تراوح في مكانها، ولم تحقق حتى الآن أي خطوات ملموسة في إطار التقدّم الحضاري، ولا سيما على الصعيد المادّي (المدينة).

إنّ هذا الواقع يدفعنا نحن المسلمين إلى أن نعيش في نهايات الربع الأول من القرن الخامس عشر الهجري = بدايات القرن الحادي والعشرين الميلادي؛ للعمل بكل ما أوتينا من قوة - على المستويات كافة - من أجل انبجاس المعالم البارزة للمشروع الحضاري الإسلامي على أرض الواقع المعاش، وذلك حتى تعود لهذه الأمّة ريادتها الحضاريّة على أمم الأرض قاطبة، إضافة إلى شهودها الحضاري على غيرها، كما أراد لها ربّها ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُواْ شُهَدَاء عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾[1].

وفي ضوء هذا المنطق المنهجي، يعد الإعلام نموذجًا حيًّا للتصور العقيدي للأمة، إضافة إلى كونه انبثاقا حضاريًّا، يعبّر عن وجهتها في الحياة. ولذا يُعد الإعلام الحضاري ضرورة إسلاميّة، وذلك من أجل تغيير واقعنا الراهن نحو الأفضل. ولن يتم لنا ذلك إلا بعد بلورة ملامح الرؤية

الإسلاميّة للإعلام المعاصر، الذي يجب تغييره حتى تأتي معطياته متسقة مع المنظور الإيماني، الذي ينبغي أن يحكم توجهات أي منشط بشري، وبالذات الإعلام.

ويؤكد الواقع التاريخي للبشريّة أنّ الإعلام لم يختص بحضارة من الحضارات، أو بشعب من الشعوب، متقدم أو متأخر، ولا بزمان ولا بمكان معيّنين؛ فالإنسان بطبيعته محبّ للاستطلاع، ولا يكتفي بأخباره الشخصيّة فقط، بل يريد معرفة أخبار المجتمع المحدود الذي يعيش فيه كمجتمع الأسرة أو القبيلة أو القرية، فالحياة ستكون شاقّة وصعبة إذا انعدم الاتصال بين الناس، ولذا فالاتصال ساهم في إيصال الحضارة الإنسانيّة إلى ما هي عليه، وكان له أثره في تكوين الأسرة والأمّة[٢].

ونرى في هذا السياق أنّ الإعلام ككل سلاح له حدّان: فإمّا أن يوظف في مصلحة الأمّة من خلال الإعداد الدقيق لبرامجه، حيث تكون ملتزمة بمبادئ الأمّة وأهدافها وحضارتها، وإمّا أن يكون إعلامًا للإعلام غير واضح الأهداف، يُنشر من خلاله كل ما تقع عليه أعين الإعلاميين. وفي هذه الحال يكون الإعلام سلاحًا فتّاكًا بيد أعداء الأمّة، فمن خلاله تنتشر الشائعات، ويتولد الإحباط، وينتشر الفساد. إنّ التعامل بشكل مرتجل وغير مدروس مع الإعلام في أمتنا الإسلاميّة، إضافة إلى الاستيراد المخيف لكل ما ينتجه الغرب وسواه من برامج وأساليب من غير أن يُقوّم ذلك بميزان مصالح الأمّة وقيمها، هو الذي حرّك ضرورة البحث في هذا المجال، حتى يتسنى لنا أن نسهم بسهم، ولو بسيط، في معركتنا الثقافية في ميدان الإعلام[٣].

وإذا كان الإعلام الإسلامي هو الدعوة إلى الله تعالى وترسيخ الجانب العقدي لدى أفراد المجتمع بما يوافق الشريعة الإسلاميّة، فإنّ ذلك لأنّه يرتكز في مضمونه على القرآن الكريم والسنّة المطهرة، إضافة إلى الأطر الفكريّة، والاجتماعيّة، والإنسانيّة، والتربويّة، المنبثقة من روح الإسلام، وحقائقه، وقيمه، وضوابطه الشرعيّة، التي تحدد مسارات الإعلام على هدى منها، حيث يلتزم بها في نشاطاته المتعددة وممارساته الواقعيّة. لذلك يعدّ الإعلام الإسلامي روحًا تسري في النشاط الإعلامي كلّه؛ المقروء و المسموع، أو المرئي، من غير أن يحيد واحد منها عن الطريق، أو يتناقض مع النشاطات الأخرى، ومن ثم يصبح الإعلام الإسلامي حكمًا موضوعيًّا تتحاكم إليه جميع النشاطات الإعلامية[٤].

وفي هذا الإطار يمكن تأكيد أنّنا لا نقصد بالإعلام الإسلامي علمًا جديدًا، أو رفضًا لوسائل الإعلام المعاصرة وأساليبه، فالإعلام هو الإعلام في أي زمان ومكان، ولكن ما نقصده هو صبغ الإعلام المعاصر في مجتمعنا العربي والإسلامي بالصبغة الإسلاميّة؛ ليظهر في جوهره، ومظهره، ومحتواه، وشكلة، وكل ما يصدر عنه، وليعبّر هذا الإعلام عن قيمنا وبيئتنا وأصالتنا وتراثنا[٥].

وبناءً على ذلك يمكن القول إن الإعلام الحضاري المنشود هو الذي يجسد تطلعات الأمّة نحو مستقبلها المنظور على ظهر هذا الكوكب الأرضي. وحتى يؤتي هذا التطلع ثماره ينبغي على أمتنا أن ترنو إلى هذا الوليد الثقافي المأمول بعيون ثاقبة وروح وثابة، واضعة في حسبانها ضرورة استلهام ملامح الأصالة القرآنية. ولن يكون هذا الاستلهام ديناميكيًّا إلا عبر إحياء القيم المشعّة للإسلام، إضافة إلى معطيات التراث الحضاري الأصيل، الذي يُعد بمنزلة الخلفية الفكريّة لأي انطلاقة حضاريّة للأمّة الإسلامية نحو غدها المنظور وغير المنظور. كما أن الإعلام الحضاري لا

يهمل، بأي حال من الأحوال، التناغم العضوي الحي مع إيقاع العصر، الذي يُغذّ في السير الحثيث نحو التقدم، ومن ثم فهو نزاع دومًا للتطور والارتقاء.

ولعل في هذا ما يُكثّف اهتمام كثير من المفكرين والمتخصصين في العلوم الأخرى، كالاجتماع والآداب والتاريخ، بالدراسات الإعلامية، حيث تصبح أمرًا واقعيًّا، يمكن تفسيره باتساع نطاق تلك الدراسات لتشمل العلوم الاجتماعية والإنسانية المتعددة. ولكن الدراسات الإعلامية بصفتها أمرًا واقعيًّا لم تأخذ الشكل العلمي المتخصص إلا منذ بداية الحرب العالميّة الأولى، حيث ظهرت أهمية التأثير في الرأي العام بوساطة الدعاية المباشرة وغير المباشرة، فأعطى ذلك دفعة قويّة للباحثين في هذا المجال. وعلى الرغم من أنّ علوم الاتصال والإعلام قد خطت في المرحلة الأخيرة خطوات واسعة إلا أنّها لا تزال تعدُّ من العلوم الحديثة ، والفرصة كبيرة أمام مفكّري الإعلام ودارسيه من المسلمين ليُدلوا بدلوهم، ويقدموا إنتاجهم وإضافاتهم في هذا المجال الحيوي. والأمل معقود على أن تأتي المساهمات العلميّة من المتخصصين المسلمين في مجال الإعلام وعلم الاتصال نابعة من قِيم الخير ومبادئ الرشاد، التي تحف بالمجتمع المسلم وبسلوك أفراده وأخلاقهم كما حددتها عقيدة الأمّة والصالح من تراثها العريق. وإذا جاءت المساهمات الإسلامية من هذه المنطلقات فإنّها تكون بذلك قد أسدت معروفًا للإنسانية، وصنعت جميلاً للبشرية؛ لأنّها تكون بذلك قد رسّخت مفاهيم واضحة للإعلام وصناعته، ما أحوج العالم المعاصر إليها(٦).

ولذا كان الإعلام - ولا سيما الحضاري - بمنزلة المرآة الصافية، التي تعكس ملامح هذا الواقع المأمول عبر التأطير لجميع الأبعاد الحقيقية لوجود الأمّة إيمانيًّا وحضاريًّا. وذلك حتى يتسنى لها استشراف قسمات مستقبلها المنشود، من خلال الإقلاع الحضاري. ومن هنا تنبع أهمية هذا التوظيف الفعّال لوسائل الإعلام الإسلامي في تشكيل وعي الأمة - بنخبتها وجماهيرها - بالمعطيات الحضارية للإسلام، وإقناعها بقدرة النموذج الحضاري الإسلامي على صياغة مجتمع عصري راشد، وكذلك قدرة هذا النموذج على الإسهام في معالجة العديد من القضايا والمشكلات التي تعاني منها الإنسانية في وقتها الراهن.

إنّ تلك الأهمية تنبع من أمور عدة، تأتي في مقدمتها الهجمة المتوالية التي شنتها - ولا تزال - وسائل كثيرة من وسائل التأثير الغربي، فكريّة وسياسيّة وإعلاميّة، في الإسلام فيما يشبه الحملة المنظمة التي تستهدف خذل المسلمين عن التمسك بدينهم وإبعادهم عن البحث في النموذج الإسلامي عن خلاص لهم. وقد نتج عن تلك الصورة الكريهة التي رسمها الأعداء للإسلام، والتي تركّزت على وصفه بالتخلف والرجعيّة ووصمه بالإرهاب والعنف، فقدُ كثير من المسلمين الثقة بالنموذج الحضاري الإسلامي، وتلوّثت أذهانهم بالدعايات المغرضة ضده إلى حدّ الاقتناع بعدم صلاحيته لقيادة حياتهم المعاصرة(٧).

وقبل أن نخوض في تشخيص واقع العلاقة بين وسائل الإعلام وأزمة تغريب الهويّة الثقافيّة للأمة يجدر بنا أولاً أن نشير إلى أنّ المقصود بالهوية الثقافيّة أنّها تتضمن، بشكل عام، عددًا من خصائص تصرفات مجموعة بشرية متجانسة نسبيًّا، تنعكس على طرائق العيش، وسلّم القيم، وأساليب الإنتاج، والعلاقات الاجتماعية، وأخيرًا الإنتاج الثقافي والفني. وبقدر وضوح الهوية الثقافيّة للأمة ورسوخها في وجدان الفرد

والجماعة تتميز تلك الأمة وتنفرد بخصائصها الذاتية عن غيرها من الأمم. ولقد ميّز الله تعالى الأمّة الإسلامية بخصائص فريدة، صاغ لها هويتها الثقافية التي تفترق بها عن الأمم الأخرى، وقد أكد القرآن ذلك بقوله تعالى: ﴿**كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ**﴾(٨). وقد أدرك أعداء الإسلام أنّ قوة رسوخ هذه الهويّة الثقافية المميزة في الماضي القريب والبعيد للهجوم والتآمر من قبل أعداء الإسلام(٩).

ومن هنا تأتي حاجتنا إلى الإعلام اليوم أكثر من أي وقت مضى؛ لنوظفه في المواجهة، وعلى إعلامنا أن يعزز الإيمان في نفوس أبناء الأمة، لنلغي التعصب، ولنلغي المؤثرات الوافدة، إضافة إلى فعل الإيمان في ضرب الإحباط والانهزام من النفوس. وعلى إعلامنا أن ينطلق من فكرة وحدة أن الطرح لتعطيل مشروعات الأعداء في التفتيت والتقسيم، وعليه أن يزرع القيم ويشيعها مقابل الطروحات المخلّة بالأخلاق والمؤذية للذوق التي تأتينا من خلال البرامج المستوردة. والحكومات والمؤسسات الرسميّة والشعبيّة والدينيّة في أمتنا، إضافة إلى أهل الرأي والتأثير كافة، مطالبون بأن يولوا الإعلام اهتمامهم بوسائله ومجالاته كافة، وبخاصّة في موضوع توفير البرامج والموضوعات التي تنبع من ثقافتنا وقيمنا، والتي تحقق جذب اهتمام أجيالهم وتستميلها إليها حتى لا يذهبوا إلى تلك الوافدة المستوردة(١٠).

وفي هذا السياق الحضاري تأتي أهمية دراسة الملامح العامّة لذلك الإفراز الإعلامي الغث وتحليله، الذي يبث ليلاً ونهارًا من شاشات القنوات الفضائية المتباينة بعدما ملأت السماء سابحة في الفضاء الكوني. وسوف يتأكد لنا مدى تهافت كل المحتوى الإعلامي المبثوث وسقوطه، سواء نظرنا إليه من المنظور العقدي أم من المنظور الحضاري. مما يجعلنا نؤكد تأكيدًا موضوعيًّا أنّ إعلامنا - الفضائي بالذات - إعلام حائر ما بين «الاغتراب الحضاري والعودة للذات». ولذا فهو إعلام غير حضاري بالمرّة، وذلك لأنّه لم يبرز الوجه الحضاري المشرق لهذه الأمّة. كما تشي بذلك برامجه، ومن ثم الذات الحضارية غير موجودة، إلى حدّ ما، ضمن المحتوى الفكري لبرامج هذا الإعلام.

وإذا كانت هذه حال إعلامنا المعاصر، فكيف يمكننا التصدّي الحضاري للغير المخالف لنا دينيًّا وحضاريًّا.؟! وللإجابة عن هذا التساؤل، نقول: لا ينكر أحد منّا أن هذا الغير قد مارس، عبر الزمان والمكان، محاولات شتّى من أجل طمس معالم هويتنا الإسلاميّة، إضافة إلى مسخ القسمة البارزة لذاتنا الحضارية. وفي سبيله لتحقيق أهدافه الاستراتيجية هذه استخدم معاول هدم فتّاكة، حتى يتسنى له هدم الكيان الحضاري الإسلامي، إن استطاع إلى ذلك سبيلاً.

وفي هذا ما لعله يؤكد أنّ الغير لا يزال يمارس معوله التخريبي حتى يُجهز على البقية الباقية لهذا الكيان من خلال تغريب العقل المسلم حضاريًّا. وعلى الرغم من ذلك، إلا أن الهدف الخبيث لهذا الغرض لن يتحقق، بأي حال من الأحوال؛ لأن من أهم سمات هذه الأمّة الاستمرار التاريخي، إضافة إلى الديمومة الحضارية، التي ضمنها الخالق عزّ وجل. ولعله من الأهمية بمكان - وفقًا للمنظور النسقي لهذا البحث - تقديم رؤية منهجية لمفهومي (الاغتراب الحضاري والعودة للذات). فلعلّ ذلك يساعدنا على معرفة مدى الحيرة القاتلة، التي يعانيها إعلامنا الحائر بين هذين القطبين.

وفي سبيلنا لتعريف مصطلح (الاغتراب الحضاري) نرى أنه يعني غربة الفرد وإبعاده عن

الجوانب الرئيسة لوجوده الاجتماعي. ولهذا أصبح المعنى الاصطلاحي الحديث للاغتراب مرتبطًا بإحساس الإنسان بالغربة في المجتمع، أو إحساسه بالعجز عن التأثير في التغير الاجتماعي، أو تلاشي شخصية الفرد في المجتمع. وقد سيطر الاهتمام بمفهوم الاغتراب في خمسينات القرن العشرين وستيناته على الأدب والفكر الاجتماعي وجوانبه الفلسفية والنفسية المعاصرين، ولكن التحليل الكامل لمفهوم الاغتراب الحضاري على قدر كبير من الصعوبة؛ لأنه يتردد في مجالات عديدة من مجالات الفكر الحديث[11].

ومن هنا يمكن القول إنّ الاغتراب الحضاري يُعد محاولة يائسة للارتماء في أحضان الغير، وذلك من خلال كل ما تفرزه ذاكرته التاريخية، دونما تمحيص أو تحليل لمحتوى ما يؤخذ عنه. وليت الأمر قد وقف بالإنسان المتغرّب عند هذا الحدّ، بل إنّ دعاة التغريب في واقعنا الثقافي المعاصر - وما أكثرهم - يريدون منا الذوبان في أتون الغير، حتى ولو كان ذلك على حساب انبهام القسمات البارزة لهويتنا الإسلامية وذاتنا الحضارية. هذا وثمة إشكالية أخرى، أكثر ضراوة، هي أنّ هؤلاء الدعاة يقومون بنفث سموم التغريب في واقعنا المعاصر، وذلك حتى يتسنى لهم، لو استطاعوا، طمس معالم الوجود الحضاري الإسلامي.

ولعل في هذا ما يُحتّم علينا طرح مثل هذا التساؤل الحيوي: تُرى إلى متى يظلّ هذا الذوبان في الغير ماثلاً في واقعنا الثقافي المعاصر؟!. وللإجابة عن هذا التساؤل نقول: لقد شكّل التغريب خطرًا كبيرًا على ثقافة المجتمع الإسلامي، بل على كيانه السياسي ذاته؛ لأنّ المفكر حين ينطلق في جهوده الفكريّة في غياب مقوماته الحضاريّة الخاصّة به يصبح في حالة من الاستلاب الحضاري؛ لأنه اعتمد في مشروعه الفكري على مجموعة من القيم والمرتكزات والمفاهيم التي تنتمي إلى مجتمعات مغايرة، فيحدث الخلل والتناقض سواء في آليات الانتقال الفكري بين المجتمعات أم في النتائج المزرية لوهم انتقال الأفكار وفق منهج الاستلاب لصالح الغير وهو الغرب. وبفضل هذا النوع من المتغربين لم يعد التغريب وقفًا على جهود فرديّة طموحة ويائسة، وإنما تعدّى ذلك إلى نماذج استطاعت أن تكون فيما بعد زمن السيطرة المباشرة ثقافة وأيديولوجية، مهمتها تعميم التغريب بتحويله إلى فكر ومؤسسات ودول، وباختصار تحويل الغرب إلى حالة داخلية[12].

ولقد انعكس ذلك على واقعنا الإعلامي الراهن، فرأينا انبهار العالم الإسلامي الطبيعي والمنطقي بالحضارة الغربية ووسائل التقنية المتقدمة، التي مكّنت لنظريات الإعلام الغربي ومفاهيمه الانتشار، وبسبب عدم وجود بدائل تضاهيها قوة وعمقًا تربَّت كثرة من رجال الإعلام المسلمين على مفاهيم الإعلام الغربي ونظرياته، فقامت صناعة الإعلام الإسلامي على الأسس والمبادئ والقيم نفسها، التي قامت عليها تلك الصناعة في بلاد الغرب، وبرز جيل من قيادات العمل الإعلامي في العالم الإسلامي مشبعًا حتى الثمالة بالأفكار والثقافة الغربية، ونشأت أفكار التغريب مغلّفة بدعوات التحديث والتحضّر، فكانت المحنة في الإعلام وما تحمله وسائل الاتصال بشتّى تقنياتها في العالم الإسلامي. فإذا كنّا نشكو اليوم من تيه وسائل الإعلام، أو عدم تحري الدقّة، أو الصدق، أو الأمانة فيما يُذاع ويُنشر، وإذا كانت الصحف والأقلام تُشترى بأبخس الأثمان لعرض وجهة نظر المشتري، أيًّا كانت، محقّة أو باطلة، فهذا كلّه ناشئ عن اعتقادنا عن غياب التصور الأخلاقي لعقيدة الأمّة في النفوس. وإذا كنّا نشكو

اليوم من قصص الأفلام الهابطة والمسلسلات التافهة، وما تحمله من مضامين في الجنس، واعوجاج في الفكر، فذاك نتاج طبيعي لما زُرع في نفوس الكثير من القائمين على الصناعة الإعلامية على يد خبراء الإعلام الغربي وأساطينه[١٣].

أما ما يختص بتحليل مصطلح «العودة للذات» فإنه يعني ضرورة عودة رجال الإعلام، بجميع شرائحهم، إلى جذورنا وأصولنا الحضارية، تلك الجذور والأصول الضاربة بأعماقها في التاريخ الإسلامي، حيث إنّها انبثقت من المصادر الأساسية لثقافة هذه الأمة، فهي الأسس العضوية لقيمنا المشعّة، التي شكّلت يومًا ما الملامح البارزة لحضارتنا الإسلامية الباسقة، والتي تعد من أعظم حضارات الدنيا قاطبة، ولذلك كانت خير حضارة تفطّر عنها قلب التاريخ، طوال حقبه الممتدة ودوراته المتعاقبة.

ولكي تكون هذه العودة ذات فعاليّة ينبغي أن تكون انعكاسًا طبيعيًّا للمعطيات الحضارية للإسلام، وذلك من أجل استمرار الديناميكية التاريخية للوجود الإسلامي الفاعل: ﴿**إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ**﴾[١٤]. وهكذا تبدو إشكاليّة العودة للذات ضرورة إيمانيّة، وذلك حتى يتحقق لهذه الأمّة الاستقلال الحضاري المنشود. ولعلّ في هذا ما يُحتّم علينا السعي نحو البداية الصحيحة للبحث عن منطلقات إسلامية لإعلامنا المعاصر، الذي هو بحق إعلام حائر بكل معنى الكلمة، ولا سيما في هذه الأيام، حيث إنّ الهجمة شرسة على ثوابتنا وأصولنا، والناظر إلى معطياته يجد أنّها في وادٍ آخر.

وفي هذا السياق ينبغي أن نؤكد أنّ المناداة بما يسمى إعلامًا إسلاميًّا تحتاج منّا إلى إيضاح للمقصود الحقيقي لهذه العبارة، حتى نزيل ما قد يكون علق بالأذهان من اعتقاد في وجود إعلام إسلامي بحرفية اللفظ. فكما هو معروف أنّ الإعلام ليس علمًا مستقلاً بذاته، ولكنّه محصّلة علوم أخرى. ومن ثم القول بوجوب وجود إعلام إسلامي يرتبط مباشرة بوجوب وجود علوم اجتماعية معاصرة، تنطلق من مفاهيم وتصورات إسلامية، وعلينا في مجال الإعلام، وفي غمرة المطالبة بوجود إعلام إسلامي، أن نميّز بين لوازم العصر وأهوائه؛ إذ إنّ العصر له لوازم ومستلزمات، لعلّ على رأسها إتقان السبل، ومعرفة الوسائل، والتمكّن من العلوم والفنون المعاصرة، ثم الانطلاق بها إلى الإسلام، وتصفيتها من الشوائب والمتاهات الفكريّة؛ ليحلّ محلّها التصور السليم كما أرادته شريعة الله. أما أهواء العصر فما أكثرها، وما أكثر تشعباتها ومنزلقاتها، وعلينا أن نحذر الوقوع فيها. فالمهم إذًا ألا نخلط بين الأهواء والمستلزمات في حياتنا المعاصرة، وذلك لأنّ علم الإعلام المعاصر لا يخلو من أهواء العصر، ولكنّه مليء بمستلزماته. ومن ثم ينبغي علينا معرفتها وإتقانها، ثم انتقاء الصالح منها وتقويته، وإحلال الصحيح محل الخطأ من منظور وتصوّر إسلاميَّين[١٥].

ومن هنا تأتي فداحة الحيرة المدمِّرة، التي يحياها إعلامنا المعاصر - ولا سيما الفضائي - ما بين هذين القطبين. وفي هذا ما يحتم علينا ضرورة التحرّك الإعلامي إسلاميًّا، ولكن كيف؟ وللإجابة عن مثل هذا التساؤل نقول: إذا كانت المسؤولية تمثل روح الفلسفة الإعلامية في الإسلام، فإن المسؤولية في صورها المتعددة وحقيقتها الواحدة تفرض علينا أن نسلح أنفسنا بسلاح المعرفة المستمدّة من مبادئ ديننا ووفق معاييره الثابتة، فهذه المعرفة هي التي تؤهلنا لتحمل مسؤولية الإعلام عن الإسلام، لتكون كلمة الله هي العليا، ولأنّ الإعلام الإسلامي ذا التوجّه الحضاري يرتكز إلى أصول ثابتة مستمدة من القرآن الكريم، حيث

المصدر الأساسي للمعرفة في الإسلام، إضافة إلى السنّة النبوية المطهرة، لا يتغير في استراتيجيته حسب هوى أو غرض، وإن كان يستخدم مناهج متعددة تفرضها ظروف الرسالة وجمهورها لتحقيق أهدافه. وكما أننا ندعو إلى الإسلام علينا أن نُحصّن المسلمين أيضًا ضد هذا الانفجار الإعلامي، الذي يغمرنا ليلاً ونهارًا، ويقتحم حياتنا دون حواجز بقصد تغيير سلوكنا، وصياغتها محدّدة سلفًا كما حدّدها أصحاب هذه الرسائل الإعلامية وموجّهوها(١٦).

وإزاء هذا نرى أن الصراع الفكري في ساحة الإعلام يقتضي ضرورة كل ما يُكتب وما يُعرض في وسائل الإعلام بعقليّة إسلامية ملتزمة بقضايا أمتنا الإسلامية وتراثها الحضاري، وعقيدتها وتاريخها المجيد المليء بالبطولة والنبل... والمآثر الإنسانية والشخصيات الخالدة التي تركت بصماتها، التي لا تمحى من تاريخ البشريّة(١٧).

وفي كل ذلك ما يؤهل هذا الإعلام للعودة للذات حقًّا. والمأمول من الإعلام الإسلامي المعاصر – وهو في سبيل عودته للذات وانطلاقه – كبير وواسع، حيث إنّه مطلوب منه أن يواصل مسيرته التاريخية في التعبير عن حركة الصحوة الإسلاميّة، والدفاع عن مكتسباتها، إضافة إلى الدعوة إلى مشروعها الحضاري البديل، وذلك من أجل إنقاذ الأمّة مما هي فيه من بلاء. يضاف إلى ذلك أيضًا أنه مطلوب منه أن يسهم في التكوين الفكري والسلوكي لقاعدة التغيير الإسلامي، وهم شباب الأمّة المتدينون، والملتزمون، وترشيد مسيرتهم كي يتجنبوا المزالق الفكريّة والاندفاعات العاطفية. يضاف إلى ذلك أنه على هذا الإعلام أيضًا أن يقوم بدور فاعل في التأثير الإيجابي في الرأي العام محليًّا وإقليميًّا حتى لا يكون إعلامًا منعزلاً ومتقوقعًا على نفسه. ولذا لا يمكن للمهمّات النبيلة المطلوبة من الإعلام الإسلامي في سعيه الدؤوب نحو ترشيد مسيرة الصحوة الإسلامية – التي هي بطبيعة الحال عودة للذات – أن تؤدى على الوجه الأفضل إلا إذا توافر لهذا الإعلام من الطاقات والإمكانات ما يساعده على أداء الواجب الملقى على كاهله. ولكن الطاقات والإمكانات وحدها لا تكفي، بل لا بد من توافر شروط أخرى على قدر كبير من الأهمية، يأتي على رأسها وجود مناخ فكري، وسياسي، واجتماعي صحي يتسم بقدر كبير من الحرية والمسؤولية المهتدية بروح الشريعة، والمنطلقة من مقاصدها الكليّة، وبغير ذلك لا يمكن أن نطلب من الإعلام الإسلامي القيام بتأدية مسؤوليته الحضاريّة كما ينبغي(١٨).

وفي هذا السياق نرى أنّ بعض الناس يطرح اليوم مسألة ضرورة صنع إعلام إسلامي (حضاري)، ويرون في ذلك الحل لإشكالية الإعلام، وفي الحقيقة أنّ الإعلام الذي تقوم رسالته على منطلقات نابعة من الإسلام ورسالته السمحاء، إضافة إلى أنه يهدف إلى رفع مستوى فكر الإنسان ومعاشه، هو على الحقيقة الإعلام المطلوب انطلاقًا من الأمر الإلهي بتكريم الإنسان بعد استخلافه في الأرض: ﴿**وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً**﴾(١٩). ولذلك يكون كل إعلام يسهم في تخريب فكر الإنسان وسلوكه، وفي تشويش عقيدته وضرب قيم الخير عنده، إعلامًا معاديًا تجب مواجهته. ولذا لا تعني صناعة إعلام إسلامي (حضاري) الإعراض عن اختراعات العصر وتقنياته، إضافة إلى عدم معاداة التطور العلمي في مجال التقنيات، بل لا بد من أن يكون ذلك التطوير مع استقدام الآلات... والاختراعات، كما يجب أن نضع البرامج، وأن نرسم الأهداف؛ لكي تكون

الوسائل الإعلامية في خدمة قضايا أمتنا، ووسيلة لنشر قيمها، وإحدى أسلحة الدفاع عنها[٢٠].

وعلى ضوء ما تقدم يكون المطلوب أن نصبغ إعلامنا بصبغة تتلائم مع ذاتنا، نحن أبناء المجتمع الإسلامي، فلا بد من أن يعبر إعلامنا عن ذاتنا، إضافة إلى انبثاقه من قيمنا وتراثنا **﴿صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً وَنَحْنُ لَهُ عَابِدُونَ﴾**[٢١]. إنّ تلك الأنظمة والنظريات، والأفكار التي نستوردها، ونحاول تطبيقها في مجتمعاتنا ووسط شعوبنا لنظهر بمظهر المتحضرين، قد صممت ونبعت من طبيعة تلك المجتمعات، فهي تتلاءم مع من يعيشون فيها، وتتمشى مع أذواقهم، وتتناسب مع ميولهم وأهوائهم، أما مجتمعاتنا الإسلامية فلها أيضًا أفكار وآراء وأهواء ولها ما يناسبها[٢٢].

ولكي يكون الإعلام الإسلامي (الحضاري) معبرًا عن فلسفة التصور الإسلامي للكون والحياة والإنسان، فإنه ينبغي أن يكون القائم بالاتصال بهذا الإعلام على دراية تامة بمكوّنات العمليّة الإعلامية التي هو أحد أطرافها. فإذا كانت الحقائق الإسلامية لا تتغير من زمن إلى زمن، ولا من مجتمع إلى آخر، فإنّ صياغة هذه الرسالة يجب أن تتناسب مع الشخص أو «الجمهور» الموجهة إليه لإحداث التأثير المطلوب. فالإعلام الإسلامي (الحضاري) يجب أن لا يقف عند حدود المسلمين فقط. لكنه يتعدى ذلك إلى غير المسلمين من أصحاب الكتاب وغيرهم، وهذا كله يحتم على القائم بالاتصال أن ينطلق من الواقع لتحقيق المثال وليس العكس. وهذا التنوع والتعدد في جمهور الإعلام الإسلامي يتطلب استخدام الوسائل الاتصاليَّة المتعددة الموجودة، وتطويع محتواها لخدمة الدعوة الإسلامية، حيث إنّ لكل وسيلة من تلك الوسائل مميزاتها التي تنفرد بها عن غيرها[٢٣].

إضافة إلى هذا يحتاج رجل الإعلام الإسلامي (الحضاري) - العائد للذات - إلى أن يتقي الله في نفسه، وأن يتبصر أمر أمته، وأن يقسم بالله وحده، وأن يقول للناس حسنًا ، وأن يراعي أمانة الكلمة، وصدق الحديث، وعفة اللسان في كل ما يكتب ويقول. وعليه عبءٌ ومسؤولية في المحافظة على شرف الأبرياء من أن يُهان بكلمة، أو يُخدش بلفظة، أو يشوه بافتراء، يضاف إلى ذلك أن نقول لكل من وقف نفسه لخدمة أمته من خلال وسائل الإعلام، مسؤولاً فيها أو متعاونًا معها، أن يوظف قلمه للدفاع عن الحق، وصون العقيدة، والمحافظة على قيم الإسلام ومبادئه، فلا يسمح لنفسه أن يتطاول على غيره، ولا يسمح لغيره أن يفتري على أمته ويمس كيانها في القول والعمل[٢٤]. وذلك على العكس مما هو حاصل الآن في بعض برامج القنوات الفضائية - الاتجاه المعاكس نموذجًا - حيث يُعد التطاول على ثوابتنا العقدية ورموزنا الدينية والحضارية من قبل العلمانيين واللادينيين ضربًا من حرية الرأي والتعبير،ولا يُسمح للبعض بقول الحقيقة في قضايانا المصيريّة.

ومن هنا يمكن القول إنّ رجل الإعلام الناجح - الذي ننشده - يُمثل دعامة رئيسة يقوم عليها البنيان الإعلامي، كيف لا والأمر يتعلق بإعلام إسلامي مهمّة حامليه شاقّة وخطرة «ففي غياب رجل إعلام مؤمن برسالته، متفهم لطبيعة عمله، قادر على التكيّف مع جماهيره، متحمّس لمشكلاتهم، مدرك لأبعاد حياته، شغوف بعمله، محب للهو، يتوافر له من الذكاء والموهبة والمعرفة الثقافية الواسعة والمتنوّعة، حاصل على القدر الكافي من الدراسة الإعلامية الشاملة، لديه من القدرات الضروريّة والملازمة لطبيعة عمله:

كالصبر، والموضوعيّة والتواضع... إنّ في غيبة رجل إعلام تتوافر فيه هذه الصفات جميعًا.. لن يكتب لهذه الخطط الإعلامية النجاح حتى ولو كانت الرسالة الإعلامية تعالج موضوعًا حيويًا يتناول جوانب مهمّة وخطيرة، تمسّ سلامة الوطن وأمنه ومستقبله، ويستخدم وسائل مؤثرة فعّالة؛ لأنّ هذا الرجل سوف ينحاز عن أهدافها، أو يُفقدها أهميتها وجاذبيتها»[٢٥].

وفي التحليل الأخير إذا كان إعلامنا المعاصر يريد أن يتخلص فعلاً من كابوس الحيرة ما بين قطبي «الاغتراب الحضاري والعودة للذات» فإنّه لا بد بداية من توظيف وسائل هذا الإعلام لهذه المهمّات الثلاث «تشكيل الوعي - التنشئة الاجتماعية - التبليغ والاتصال الإنساني»، وذلك لإبراز المعطيات الحضاريّة للإسلام وترسيخها في النسيج النفسي والفكري والاجتماعي والإنساني للمجتمع المسلم، وذلك بعد أن يراعي الأسس الآتية:

الأساس الأول : أن تستقي الرسائل الإعلامية المصاغة معلوماتها ومعاييرها التي يُراد إيصالها إلى الجمهور من مصادرها الموثوقة، وأن تنقل عنها بأمانة ودقّة حتى لا تشوب مصداقية تلك الرسائل الإعلامية أيّ شائبة.

الأساس الثاني: أن تعمد الرسائل الإعلامية الهادفة إلى إبراز تلك المعطيات منهجًا أصيلاً يتصف بالوسطيَّة وينجو من مؤثرات الغلو والتشدد، ويختار من الآراء والمواقف ما يعزز منحى التيسير والتبشير، ويبتعد عن التعسير والتنفير.

الأساس الثالث: أن تُبنى توجهات المواقف المُراد تثبيتها على أسس سليمة، تستند إلى أصول الإقناع الإعلامي المؤثّر، وليس على جعجعة العواطف المتشنجة أو الإثارة المفتعلة.

الأساس الرابع: أن تُصاغ الرسائل الإعلامية في قوالب فنيّة متنوّعة ومشوقة وجذابة عوضًا من أن تصب في أنماط جامدة ومكرّرة تفتقر إلى الجاذبية والتشويق، مع ضرورة مراعاة الضوابط الشرعية والاجتماعية العامّة وعدم تجاوزها.

الأساس الخامس: أن تُعتمد استراتيجية التأثير لهذه الوسائل الإعلاميَّة في سياسة النفَس الطويل لا القصير، حتى تدرك أهدافها المرسومة وفق ما أكّده خبراء الإعلام من مناسبة التأثير التراكمي طويل المدى لمثل هذا النوع من الرسائل الإعلامية[٢٦].

إنّ هذه المنطلقات تُعد الأسس الراسخة لإعلامنا الإسلامي (الحضاري) المعاصر، وذلك لكي يتلافى سلبيات الحيرة المدمّرة ما بين «الاغتراب الحضاري والعودة للذات». ولذا نرى من الضرورة تقديم تصور منهجي لواقع العالم إعلاميًّا في عصر البث المباشر، الذي يُعد آخر صيحة في عالم الغزو الفكري، الذي يهدف إلى تدمير المقومات الأساسية للشخصية الإسلامية. وفي هذا السياق نرى أنّ المختصين في الإعلام قد شبهوا العالم، بعد التطورات قبل الأخيرة، في وسائل الإعلام، وبخاصة المرئية منها بالقرية الصغيرة. أما التطورات الأخيرة، أو ما يسمى بالبث المباشر، فحري بالإعلاميين تشبيه العالم بعمارة سكنية، كل غرفة منها تمثل بلدًا من بلدان العالم؛ لأنّ البث المباشر ينقل الأخبار والمعلومات والأحداث بسرعة كبيرة، تصل إلى المستمع وقت حدوثها في أماكنها. ولكن البث المباشر الذي

يصدر عن الشرق أو الغرب سواء أكان شرقيًّا - الذي كان معظمه ينتمي إلى الشيوعية سابقًا - أو غربيًّا أوربيًّا أمريكيًّا فإنّه يحمل فيما يبثه من مواد إعلامية متنوعة أهدافًا وغايات وقيمًا ونظمًا اجتماعية مختلفة تمام الاختلاف عن مثيلاتها في المجتمعات المسلمة، ومن ثم البث المباشر وسيلة عصرية للغزو الفكري للبلدان المسلمة من أجل تحويل مواطنيها إلى نماذج مقلّدة تفكر وتتصرف على النمط الغربي[٢٧].

وبناء على ما تقدم نقول: إن إعلامنا الفضائي - وهو في سبيله للعودة إلى الذات- يجب أن تكون له رسالة تُؤدى من خلاله، ومن خلال هذه الرسالة تستوحى ضوابطه وقواعده؛ لأنّه لا وجود لشيء اسمه الإعلام للإعلام، بل لا بد من أن يكون الإعلام ملتزمًا بقضايا الأمة، وأن يُوظف في معاركها، وأن يكون له دور تربوي في تحصين الأجيال وتثقيفهم بالثقافة الخالية من الشوائب. إنّ معارك العصر لا تستطيع الاستغناء عن الإعلام، الذي قرّب المسافات بين الدول والأمم بفعل ثورة الاتصالات والمواصلات خاصّة، وأنّ الإعلام قد اقتحم مختلف الميادين، وبات لكل شأن إعلامه، ولكل مؤسسة دائرتها الإعلامية، وبذلك يصح القول: إنّ الإعلام ضرورة عصريّة، ولا يمكن الاستغناء عنه، سواء في الإرشاد والتوجيه أم في التعليم والتربية أم في الاقتصاد والتسويق والتنمية أم في التربية والتسلية[٢٨].

ولكي يتسنى لإعلامنا الفضائي العودة للذات حقيقة لا بد من تحديد معالم الطريق الذي ينبغي عليه أن يسلكه. وهذه المعالم البارزة سوف تسهم إسهامًا ملموسًا في صياغة واقع إعلامي أكثر التزامًا، ومن ثم سيكون في مقدورنا التعبير الصادق عن أصالتنا القرآنية، إضافة إلى التخلص نهائيًّا من سلبيات الاغتراب الحضاري، الذي شوّه كثيرًا من معالم وجودنا الحضاري الراهن.

وفي هذا الإطار ثمة تساؤل يطرح نفسه مفاده : تُرى ما المنطلقات الأساسية لإعلامنا المنشود في عصر البث المباشر، الذي أصبح سمة أساسيَّة لعالم اليوم والغد؟!. وللإجابة عن هذا التساؤل نقول: لعلَّ أهم المنطلقات التي ينبغي على القنوات الفضائية الإسلامية الالتزام بها، وهي في سبيلها لتحقيق العودة للذات، عبر محتويات برامجها المبثوثة من غير توقف، بدلاً من هذا الغثاء - لأنه كلما كثر البث كثر الغث - منطلقات الإسلام الإيمانية والحضاريّة الآتية:

المنطلق الأول : يجب على هذه القنوات تقديم الثقافة والحضارة الإسلامية إلى الغربيين في صورتها الصحيحة غير المشوّهة، سواء كان ذلك بعرض أسس وقيم هذه الثقافة، أم بالتعريف بتاريخ الحضارة الإسلامية وإنجازاتها العلميّة، والفكريّة، والاجتماعيّة، عبر القرون.

المنطلق الثاني: تحليل خلفيات الأحداث والوقائع والقضايا المعاصرة التي تهم المسلمين والتعليق عليها وعرض وجهات النظر الإسلامية حولها.

المنطلق الثالث: تفنيد المغالطات والأكاذيب والرد على الشبهات التي يثيرها أعداء الأمّة، وعلى رأسها دوائر (اللوبي) الصهيوني المؤثر في الغرب، حول العديد من الشئون والقضايا المتعلقة بالمسلمين.

المنطلق الرابع: إقامة حوار فكري وسياسي، وأخيرًا حوار حضاري مع الغربيين حول المسائل المشتركة، لنتمكن من ردم «فجوة الاتصال» التي تعاني منها العلاقة بيننا - نحن المسلمين - وبين الغرب[٢٩].

ولذلك نرى أنّ القنوات الفضائية تحمل رسالة عظمى، ينبغي أن تؤديها، حتى يتسنى لها الانعتاق من ربقة الاغتراب الحضاري، ومن ثمّ سيكون من السهل عليها العودة للذات. ولعلّ أهم ما يمكن أن تؤديه هذه القنوات، في هذا الإطار، أن تعمل جاهدة على إبراز المضمون القيمي، الذي يحمل مبادئ الدين الإسلامي الحنيف، وخصوصًا بعد ازدياد موجة الترفيه بوضعها الراهن، مما جعل التهميش هو السمة الغالبة على كل ما يقدّم عبر هذه القنوات. ومن ثم ظهرت - على شاشات هذه القنوات -نماذج غريبة أساءت أيما إساءة إلى الإنسان المسلم، - بعض برامج قنوات الجزيرة وأوربت الثانية أصبحت نموذجًا - وإلى المرأة المسلمة خصوصًا. مما يجعل من الضرورة منهجيًّا إظهار الصورة المشرقة لتقاليدنا الأصلية الموروثة، ولا سيما جانبها الإيجابي. لذا يجب على القنوات الفضائية أن تولي قضايا الأمة الإسلاميّة «تاريخيًّا، ودينيًّا، وفكريًّا»، الأهمية القصوى، حتى تكون فعلاً انعكاسًا أكيدا لإعلام إسلامي يعبّر عن هوية هذه الأمة وذاتها الحضارية[٣٠].

وبمعنى آخر، إنّ تنوع الرسالة الإعلامية الإسلامية من عقديّة إلى سياسيّة إلى اقتصاديّة إلى اجتماعية، والرسالة الإعلامية الإسلامية عندما تكون عقديّة دينيّة تكون واضحة الأهداف والمسار، تحث على أداء العبادات الإسلامية، وتفسير آيات القرآن الكريم والأحاديث النبويّة، أو تتحدث عن المعاملات الإسلاميّة، أو تكون رسالة عامّة تُفسّر بعض الجوانب السياسيّة، والاقتصاديّة، والاجتماعيّة في المجتمع، أو تعالج أحدث القضايا المعاصرة، وتتناول هذه القضايا من المنظور الإسلامي، وتنطلق في كل هذا من أن الإسلام يهتم بأمور الدين والدنيا، وذلك لأنه المنهج ذو النظرة الشمولية الجامعة لحياة المسلمين الجسديّة، والروحيّة، والعقليّة، والاجتماعيّة، والاقتصاديّة[٣١].

وفي نهاية التحليل نرى أن إعلامنا المعاصر في وضعه الراهن لا يؤصل - بأي حال من الأحوال- لمشروعنا الحضاري الإسلامي، الذي بات ضرورة إسلامية، ينبغي علينا الأخذ بها، ناهيك عن أنّه إعلام لا يحاول ترسيخ مفهوم الانتماء العقائدي والحضاري لدى الأجيال المسلمة الناشئة، كما يتبلور ذلك من خلال تحليل البعد الفكري لما يسمى بالبرامج الثقافية، التي تتسم بالخواء الروحي والحضاري. وكان من المفروض أن تكون هذه البرامج في لحمتها وسداها ذات توجّه إسلامي، يعبر عن نزوعنا الحضاري، الذي يرنو إلى عالم الغد المنظور، بكل ما يحمل هذا الغد في طيَّاته من طفرات علميّة وتقنيّة، من غير أن ينسى، أو حتى يتناسى، أن لنا ذاتًا حضارية، بزت بها أمتنا ما سواها من أمم الأرض، ولذا فإننا في حاجة ماسة إلى ثورة حضاريّة، تعيد لإعلامنا المعاصر - ولا سيما الفضائي - الدينامية المتفجرة، التي تجعل منه تعبيرًا حيًّا عن فلسفتنا في الوجود، وذلك لأننا نأمل من هذه القنوات الفضائية - التي سبحت أخيرًا في سماء الكون - أن تكون فعلاً المرآة الصافية التي تعكس ملامح الوجه الحضاري المشرق للإسلام. وذلك حتى يتسنى لنا تحقيق حضارة إسلامية معاصرة يصوغها الناس الأقوياء المؤمنون، وتُنمّيها العقيدة الإسلاميّة وتحرسها، ولا يمكن - منطقيًّا وتاريخيًّا- أن يعلو شأن أمتنا، أو

تسود حضارتنا - من جديد - إلا إذا تربّى أبناؤنا في مناخ صحّي سليم من المنظور العقدي والحضاري بعد تحصين الإعلام[٣٢]. مما يقتضي من هذا الإعلام أن يخوض غمار حرب شعواء لا هوادة فيها على دعاة الاغتراب الحضاري في واقعنا المعاصر، وعندئذٍ فقط يحق لنا أن نعتزّ ونفتخر بهذا الإعلام، وذلك لأنه سيعبّر تعبيرًا حيًّا عن هويتنا الإسلامية وذاتنا الحضاريّة، وفي هذا ما لعلّه يؤكّد ضرورة تخلص إعلامنا من حيرته المدمِّرة ما بين الاغتراب الحضاري، والعودة للذات. وذلك لأنّ ديننا الإسلامي دعا إلى الاتصال الحضاري؛ لأنّ الاتصال في الإسلام موجّه إلى الإنسانيّة جمعاء، والإنسانيّة مُطالبة أن تهتدي بالعلم، وأن تعمل على هدى الفكر والعقل، وحضارتنا الإسلاميّة ينبغي أن تسير وفقًا للكتاب والسنّة. ولذا نحن نرفض ما لا يتلائم مع عقيدتنا وما هو خاصٌّ بغيرنا، ونقبل ما يتلاءم مع نسقنا الإيماني والحضاري[٣٣]. فيا ترى هل إعلامنا المعاصر فاعل لذلك ؟!. أم أننا سنظل ندور في حلقة مفرغة، فأخبارنا وغالبية المواد الإعلامية التي تُبث على مدار الساعة يضعها الآخرون، كما وضعوا لنا من قبل حدودنا وملامح نسقنا الحياتي الذي تسير عليه شرائح كثيرة في مجتمعاتنا الإسلامية المعاصرة؟!. ■



١- البقرة:١٤٣.
٢- الإعلام - قراءة في الإعلام المعاصر الإسلامي: ٧.
٣- الإعلام أولاً:١٣.
٤- البث المباشر - الآثار والمواجهة تربويًا وإعلاميًا:٣٨.
٥- الإعلام - قراءة في الإعلام المعاصر الإسلامي:١٩.
٦- الإعلام موقف: ٣٨-٤٣.
٧- الإعلام وقضايا الواقع الإسلامي:٩٤.
٨- آل عمران : ١١٠.
٩- الإعلام والتغريب الثقافي :٧-٨.
١٠- الإعلام أولاً:١٥.
١١- مصطلحات فكريّة: ٢٧-٢٨.
١٢- التغريب والمأزق الحضاري:١٨.
١٣- الإعلام موقف:٤٦.
١٤- الحجر: ٩.
١٥- الإعلام موقف:٤٨-٤٩.
١٦- الإعلام الإسلامي وخطر التدفق الإعلامي الدولي:٨٤ - ٨٥.
١٧- الإعلام أولاً:١٢٠.
١٨- الإعلام وقضايا الواقع الإسلامي:٦٨.
١٩- الإسراء:٧٠.
٢٠- الإعلام أولاً:١٢٠- ١٢١.
٢١- البقرة : ١٣٨.
٢٢- الأسس العلمية والتطبيقية للإعلام الإسلامي :١٩.
٢٣- الإعلام الإسلامي وخطر التدفق الإعلامي الدولي:٨٥- ٨٦.
٢٤- الإعلام موقف:١٠٠.
٢٥- الإعلام - قراءة في الإعلام المعاصر الإسلامي:٥٦.
٢٦- الإعلام وقضايا الواقع الإسلامي:١٠٠ -١٠١.
٢٧- البث المباشر - الآثار والمواجهة تربويًا وإعلاميًا:٩٧.
٢٨- الإعلام أولاً:١٣٤ -١٣٥.
٢٩- نحو إعلام عربي ودولي أكثر فاعلية:١٠
٣٠- مقترح لقناة فضائية:٩.
٣١- الإعلام - قراءة في الإعلام المعاصر الإسلامي:٦٠.
٣٢- المصدر نفسه:٣٢٠ -٣٢١.
٣٣- المصدر نفسه:٣٢١.

- **الاسس العلمية والتطبيقية للإعلام الإسلامي**، للدكتور عبد الوهاب كحيل، مكتبة القدسي، القاهرة، ١٤٠٦هـ/١٩٨٥م.
- **الإعلام وخطر التدفق الإعلامي الدولي**، للدكتور مرعي مدكور، دار الصحوة، القاهرة، ١٤٠٩هـ/١٩٨٨م.
- **الإعلام أولاً**، للدكتور أسعد السمحراني، دار النفائس، بيروت، ١٤١٥هـ/١٩٩٤م.
- **الإعلام : قراءة في الإعلام المعاصر والإسلامي**، للدكتور محمد منير سعد الدين، ط٢، دار بيروت المحروسة للطباعة والنشر، بيروت، ١٤١٨هـ/١٩٩٨م.
- **الإعلام موقف**، للدكتور محمود محمد سفر، الكتاب العربي السعودي، تهامة - جدّة.
- **الإعلام والتغريب الثقافي**، للدكتور عبد القادر طاش، مؤسسة آسام للنشر، الرياض، ١٤١٣هـ/١٩٩٢م.
- **الإعلام وقضايا الواقع الإسلامي**، للدكتور عبد القادر طاش، مكتبة العبيكان، الرياض، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م.
- **البث المباشر: الآثار والمواجهة تربويًا واعلاميًا**، للدكتور إبراهيم عبد العزيز الدعيلج، سلسلة بحوث الإعلام التربوي، دار القبلة، مكة المكرمة، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م.
- **التغريب والمأزق الحضاري**، للدكتور سليمان الخطيب، المركز الإسلامي لدراسات الحضارة، القاهرة، ١٤١٢هـ/١٩٩١م.
- **مصطلحات فكريّة**، لسامي خشبة، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، القاهرة، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م.



أحكام المعاهدات الدولية في الشريعة الإسلامية والقانون الدولي (دراسة مقارنة)

الدكتور/ محمد ضياء الحق
جامعة إقبال المفتوحة - باكستان

المقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على خاتم النبيين، وبعد، فإن الإسلام دين عالمي، ويدعو إلى السلام الدولي؛ إذ يقول تعالى: ﴿**وإن جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكل على الله إنه هو السميع العليم**﴾[1].

والإسلام مشتق من السلام، وتحية المسلمين السلام، فذلك ليس من أهدافه أن يكون أتباعه في خصومة وعداوة مع الشعوب الأخرى، فقال تعالى: ﴿**لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم إن الله يحب المقسطين**﴾[2].

يسعى الإسلام إلى التعايش على أساس من الاحترام المتبادل وصيانة الحقوق وتحقيق العدالة، ولأجل هذا لم يتخلف المسلمون عن الحوار والتفاوض والدخول في المعاهدات والعقود مع الأقوام الأخرى؛ لحماية مصالح المسلمين والمصالح الدولية.

إن المفاوضات من مهام الدبلوماسية والسفارات، ونتائجها تدوّن في وثائق متنوعة، أهمها المعاهدات والاتفاقيات، ويليها العقد العام والتصريح والبروتوكول[3]، وقد كان للمعاهدات الدولية منذ بدايتها أثر بارز في ترسيخ القواعد القانونية الدولية؛ إذ عُدّت مصدرًا رسميًّا من مصادر قانون العلاقات الدبلوماسية[4]، و تعكس إرادة الأطراف، كما تعد إحدى الأدوات المعهودة في إقامة صلح أو تحالف بين المجموعات البشرية المتباينة، أو تعيين الحدود وتنظيم التعامل فيما

بينها[5]، ولتوضيح الأثر المذكور يجب التعريف بالمعاهدات الدولية، وكذا كيفية عقدها ونفاذها وإقرارها عليها وتطبيقها، وما تتركه من آثار، وانتهائها، مع بسط كل ذلك على ضوء الشريعة الإسلامية والقانون الدولي ثم الموازنة بينهما.

إشكالية هذا البحث تدور حول تساؤلات متعددة منها:

١- ما تعريف المعاهدات الدولية و ما أهميتها بين الشريعة الإسلامية والقانون الدولي؟.

٢- ما أنواع المعاهدات الدولية في الشريعة الإسلامية والقانون الدولي ومن له حق إبرامها في الشريعة والقانون الدولي؟.

٣- ما شروط المعاهدات الدوليّة في الشريعة والقانون الدولي، وكيفية احترامها في الشريعة الإسلامية والقانون الدولي؟.

لقد اعتمدت في هذا البحث المنهج العلمي القائم على الاستقراء والاستقصاء، الذي يهدف إلى الوصول إلى نتائج قائمة على الدليل والحجة. ويتمثل ذلك في المنهج التحليلي النقدي المقارن وتلخص بعض نقاط منهجي في هذا البحث فيما يأتي:

١- الاستدلال من القرآن والسنة وأقوال الفقهاء في بيان أحكام المعاهدات الدوليّة في الشريعة الإسلامية، واتبعت في تحرير المعلومات التي أودعتها في هذا البحث منهج الاستقصاء لمصادرها ما أمكن، قصد الوصول إلى أكبر قدر من الصحة والدقة.

٢- قدمت في المبحث الأوّل أحكام المعاهدات الدوليّة في الشريعة الإسلاميّة، وفي المبحث الثاني أحكام المعاهدات الدولية في القانون الدولي، ووازنت بينهما في المبحث الثالث.

المبحث الأول: المعاهدات الدولية في الشريعة الإسلامية

المطلب الأول: مفهوم المعاهدات وأهميتها في الشريعة الإسلامية:

أ- المفهوم اللغوي:

العهد بكسر الهاء، والعهود بضم العين والهاء: الذي يتعهد الأمور ويتفقدها، قال الله تعالى: ﴿**وأوفوا بالعهد إن العهد كان مسؤولا**﴾[6]، وقد قيل العهد كل ما عوهد الله به، وكل ما بين العباد من مواثيق فهو عهد، والعهد الذي يكتب للولاة مشتق منه[7]، والرجل العهد المحب للولايات[8]. والجمع عهود، يقال عليّ عهد الله وميثاقه لأفعلنّ كذا، وقيل ولي العهد؛ لأنه ولي الميثاق الذي يؤخذ على من بايع الخليفة[9].

ب- المفهوم الاصطلاحي:

المعاهدة في الاصطلاح عقد العهد بين الفريقين على شروط يلتزمونها، وهي موادعة المسلمين والمشركين سنين معلومة[10]، ويقال توادع الفريقان: أي تعاهدا على أن لا يغزو كل منهما صاحبه[11]، وقد أشار الماوردي إلى ذلك فقال: «هي في المسألة، و الموادعة عن عهد بمنع القتال والمناجزة»[12].

وخلاصة القول أن المعاهدات هي الاتفاقيات أو الموادعات أو المواثيق التي تعقدها الدولة الإسلامية مع غيرها من الدول، لتنظيم العلاقات الدولية

بينها، وتحديد القواعد التي تخضع لها هذه العلاقات[١٣].

٢- مشروعية المعاهدات[١٤] في الشريعة الإسلامية:

المعاهدات مشروعة، وعقدها مع غير المسلمين جائز بموجب النصوص القرآنية والسنة النبوية، سواء لمصلحة المسلمين أو بحكم ضرورة طارئة، وتفاصيل ذلك فيما يأتي:

أ- أدلة المشروعية في القرآن الكريم:

نجد في القرآن المجيد كثيرًا من الآيات التي تقر عقد المعاهدات مع الآخرين، كقوله تعالى: ﴿**كيف يكون للمشركين عهد عند الله وعند رسوله إلا الذين عاهدتم عند المسجد الحرام فما استقاموا لكم فاستقيموا لهم إن الله يحب المتقين**﴾[١٥]، وكذلك قال تعالى: ﴿**إلا الذين يصلون إلى قوم بينكم وبينهم ميثاق**﴾[١٦]، وقوله تعالى: ﴿**إلا الذين عاهدتم من المشركين ثم لم ينقصوكم شيئا ولم يظاهروا عليكم أحدًا فأتموا إليهم عهدهم إلى مدتهم إن الله يحب المتقين**﴾[١٧]. وقد أذن الله لنبيه في هذه الآية نقض عهد الخائن والوفاء لمن بقي على عهده إلى مدته[١٨]، فقد قال الله تعالى: ﴿**وإن جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكل على الله إنه هو السميع العليم**﴾[١٩].

و قد أكد المولى عز وجل الوفاء بالمعاهدات في كثير من نصوص القرآن؛ إذ نجد عددًا من الآيات تمجد الوفاء بالعهود مثل قوله تعالى: ﴿**أفمن يعلم أنما أنزل إليك من ربك الحق كمن هو أعمى، إنما يتذكر أولو الألباب، الذين يوفون بعهد الله ولا ينقضون الميثاق، والذين يصلون ما أمر الله به أن يوصل ويخشون ربهم ويخافون سوء الحساب**﴾[٢٠]. وقد قال الله تعالى في الوفاء بالمعاهدات: ﴿**و أوفوا بالعهد إن العهد كان مسؤولا**﴾[٢١]. ففي هذه الآية أوجب الله تعالى الوفاء بالعقود والعهود، وأشار إلى عظم المسؤولية عنها، حيث يثاب المرء على الوفاء بها، ويعاقب على خيانتها؛ لأن الوفاء بالمعاهدات من مستلزمات الإيمان، وليس تدبيرًا سياسيًّا للمكر و المراوغة، ولا يوجد في الديانات الأخرى دستور في مستوى دستور الإسلام، يعظم العهود ويرعى المواثيق[٢٢].

ب- أدلة المشروعية من سنة الرسول ﷺ:

نجد في السيرة النبوية أمثلة حية وأقوالا تؤكد مشروعيّة المعاهدات، فقد قال الرسول ﷺ: (لكل غادر لواء يوم القيامة، يرفع له بقدر غدرته، ألا ولا غادر أعظم غدرًا من أمير عامة)[٢٣]. وقال رسول الله ﷺ: (أربع من كنّ فيه كان منافقًا خالصًا، ومن كانت فيه خصلة منهن كانت فيه خصلة من النفاق حتى يدعها: إذا ائتمن خان، وإذا حدّث كذب، وإذا عاهد غدر، وإذا خاصم فجر)[٢٤]. وكذلك قال: (أوفوا بحلف الجاهلية فإنه (الإسلام) لا يزيده إلا شدة، ولا تحدثوا حلفا في الإسلام)[٢٥].

و مما يؤكد أقوال الرسول ﷺ فعله عليه السلام، فقد عقد معاهدات عدة، منها معاهدة العقبة الأولى والثانية[٢٦]، وميثاق المدينة مع اليهود[٢٧]، ومعاهدة صلح الحديبية[٢٨]، فكل هذه المعاهدات دليل قاطع على مآثر النبي ﷺ، وقد اهتم النبي ﷺ بكتابة المعاهدات مع القبائل والملوك حرصا على إثبات الاتفاق وتنفيذ شروط المعاهدات[٢٩].

ولقد سار الخلفاء على خطى الرسول فعقدوا عدة معاهدات مع الدول والكيانات الأخرى[٣٠]. وقد

أجمع العلماء على مشروعيَّة عقد الصلح؛ لأنه الطريق الطبيعي لنشر الدين الإسلامي، بسبب مخالطة الناس للمسلمين ومعرفة محاسن الإسلام[٣١]، ولذلك قام الإجماع على عقد المعاهدات، ولم يخالف أحد في ذلك[٣٢]. وقد قال أبو يوسف: «فللإمام أن يوادع أهل الشرك، إذا كان في ذلك صلاح الدين و الإسلام، وكان يرجو أن يتألّفهم بذلك على الإسلام»[٣٣].

وخلاصة القول أن المعاهدات مشروعة في الشريعة الإسلامية حتى مع المشركين، وهي مطلوبة لتنظيم العلاقات السياسية بين المسلمين وغيرهم، وذلك بناء على الأصل الذي دعا إليه القرآن الكريم من أن العلاقات الإنسانية تقوم على التعارف والمودة والتآلف؛ لأن الإسلام خطاب مفتوح للعالم ينبذ العدوان على الناس، كما لا يرضى أن يتعدى عليه أحد منهم.

المطلب الثاني: أنواع المعاهدات وحق إبرامها في الشريعة الإسلامية:

أنواع المعاهدات في الشريعة:

تختلف أنواع المعاهدات حسب حاجات الدولة في الشريعة، فقد نجد أنواعًا شتى من المعاهدات الدولية في الشريعة، منها معاهدات الصداقة ومعاهدات السلم، كالأمان والذمة والمهادنة[٣٤]، كما نجد المعاهدات التجارية والثقافية، ونقدم فيما يأتي بسطًا لبعضها.

أ- معاهدات الصداقة:

تهدف هذه المعاهدات إلى إيجاد حالة من الصداقة والتعاون. وقد شجعت الشريعة الإسلامية جميع العلاقات السلميّة والتعاون على البر بما يعود بالنفع على المسلمين بخاصّة، وعلى البشرية بعامة. وقد بادر النبي صلى الله عليه وسلم إلى عقد هذا النوع من المعاهدات مع اليهود والمشركين في المدينة، وكانت هذه المعاهدات تنص على التعاون بين الطرفين وحسن الجوار[٣٥].

ب- معاهدات الصلح:

يسمى هذا النوع من المعاهدات الموادعة والمسالمة والمهادنة، ومعناها لغة المصالحة، وشرعاً: مصالحة أهل الحرب على ترك القتال مدة معينة بعوض أو بغير عوض، سواء كان فيهم من يقر على دينه ومن لم يقر[٣٦]. وتهدف هذه المعاهدات بين المسلمين والكفار إلى ترك القتال مدة معينة[٣٧]. ودليل جواز انعقادها[٣٨] قوله تعالى: ﴿**براءة من الله ورسوله إلى الذين عاهدتم من المشركين**﴾[٣٩] وقول الله تعالى: ﴿**وإن جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكل على الله إنه هو السميع العليم**﴾[٤٠].

ج- معاهدات التبادل التجاري:

تهدف هذه المعاهدات إلى التعاون والتبادل التجاري مع شرط الالتزام بأحكام الشريعة الإسلامية، حيث تكون التجارة خالية من عقود الربا، وألا تضم السلع المحرمة كالخمر ولحم الخنزير وغير ذلك من المحرمات[٤١]. ولذلك لا يحل للمسلمين في دار الإسلام أن يعقدوا مع المستأمن إلا ما يجوز من العقود مع المسلمين، ولا يجوز أن يأخذ منه شيئا لا يلزمه شرعاً[٤٢]. كما تطبق قواعد التجارة الدولية على أهل الذمة والمستأمنين؛ لأنهم ملزمون بأحكام الشريعة في معاملاتهم، التي تعقد في دار الإسلام[٤٣]. كما يجوز أخذ العشر من التجار الأجانب مثلما يأخذون

من تجار الإسلام[٤٤]، وكذلك أقر العلماء المسلمون للتجار بالأمان بدون عقد[٤٥].

د - عقد الذمة:

هو العقد الذي يتم بين السلطة الإسلامية وغير المسلمين، يكتسب بموجبه هؤلاء حق الأمان الدائم في الدولة الإسلامية ويتولى المسلمون حمايتهم والدفاع عنهم مقابل ضريبة شخصية يدفعونها تسمى الجزية[٤٦]. والحكمة من عقد الذمة أن يترك المحارب القتال مع احتمال دخوله في الإسلام عن طريق مخالطته المسلمين، واطلاعه على شرائع الإسلام، وليس المقصود منه تحصيل المال، ويعدّ عقد الذمة من المصالح العظيمة التي تحتاج إلى نظر واجتهاد من ولاة الأمور، وهو لا يتأتى لغيرهم[٤٧].

هـ - عقد الأمان والمعاهدات الاضطرارية:

قد تقع الدولة الإسلامية في أزمات داخلية أو خارجية، تضطرها إلى عقد المعاهدات التي لا تؤدي مباشرة إلى نشر الثقافة الإسلاميّة، ولا إلى القتال في سبيل الله، ولكنها تساعد على إيجاد ظروف تمكن من نشرها في المستقبل، أو تدفع شر وقف الدعوة، أو تحفظ كيان المسلمين، وقد كان هذا هدف النبي ﷺ عندما أراد المعاهدة مع قبيلة غطفان في غزوة الخندق[٤٨]، وعلى هذا أجاز العلماء عقد المعاهدات في الحالات الاضطرارية مع دفع المال[٤٩].

٢) حق إبرام المعاهدات في الشريعة الإسلامية

عادة ما يكون الشخص الذي يبرم المعاهدة رئيس الدولة أو أي شخص آخر، يستمد سلطته منه، كالقائد الفاتح، أو عامل الخليفة، أو الوالي، أو الوزير، أو السفير، وقد يكون أحد طرفي المعاهدة شخصًا واحدًا، والطرف الآخر أكثر من واحد، كأن يكون قوما أو شعبا أو أهل بلد. وقد اتفق العلماء على أن المعاهدة لا تبرم إلا من طرف الحاكم العام للمسلمين أو نائبه؛ لما في ذلك من الخطر والأهمية، والإمام عادة هو الذي يتولى إبرام المعاهدات: لأنه أعرف بالمصلحة، وأقدر على التدابير[٥٠]. ومن أمثلة المعاهدات التي تم عقدها من طرف رئيس الدولة الإسلامية المعاهدات التي عقدها الرسول ﷺ مع اليهود والنصارى والمشركين، والمعاهدات التي عقدها الخلفاء الراشدون من بعده، كمعاهدة عمر بن الخطاب لأهل إيليا بالقدس. ومن أمثلة المعاهدات التي عقدها القادة المنتصرون معاهدة خالد بن الوليد مع أهل دمشق عند دخولها، ومعاهدة أبي عبيدة بن الجراح مع أهل الشام[٥١].

٣) تمديد المعاهدات في الشريعة

إذا رأى الإمام أن الضرورة والمصلحة تقتضيان تجديد المعاهدة فإن له أن يستأنف المعاهدة، إما على شكل جديد في الشروط والمضمون، وإما الاقتصار على تمديد المدة فقط إلى مدة أخرى، إذا رأى الإمام ضرورتها[٥٢].

المطلب الثالث: شروط إبرام المعاهدات واحترامها و نبذها في الشريعة الإسلامية

١) شروط إبرام المعاهدات في الشريعة:

لا بد لكل معاهدة من شروط حتى تعدّ معاهدة صحيحة، وإذا أخل طرف ما بشرط من هذه الشروط يعدّ المعاهدة باطلة، وقد وضع الإسلام شروطا لصحة عقد المعاهدات بما يتلاءم وروح العصر، وبما يحقق المصلحة العامة للمسلمين وغيرهم؛ لأن العقود التي لا تقوم على أسس سليمة

وشرائط حكيمة، ويكون غرضها الفساد غير مقبولة في الشريعة، ونشير إلى بعض هذه الشروط فيما يأتي:

أ - **أن يكون العقد من طرف من يملك أهلية التعاقد:** بمعنى أن تبرم المعاهدة من قبل الحاكم أو بتكليف منه؛ لأن إبرام العقود الدوليّة دون إذن الحاكم أو نائبه غير مقبولة في الشريعة[٥٣].

وقد أشار ابن شاس (ت٦١٦هـ/١٢١٩م)[٥٤] إلى هذا عند معرض كلامه عن شروط عقد الهدنة بقوله «ألا يتولاه إلاالإمام»[٥٥]، ولذلك فإن تولي المعاهدة من غير تفويض من الحكومة القائمة لايصح عقدها عند الجمهور[٥٦].

ب - **المصلحة في عقد الصلح:** لابد أن يكون موضوع العقد المتعلق بالمعاهدة ممّا يحقق مصلحة المسلمين؛ لأن تصرف الإمام أو رئيس الدولة الإسلامية منوط بالمصلحة، كأن ترجى استجابة العدو لاعتناق الإسلام أو الخضوع لدولته، أو يكون بالمسلمين ضعف عن ملاقاته، كما فعل الرسول ﷺ يوم الحديبية. ولذلك لابد من توافر المصلحة المشروعة في عقد الصلح، وإلا لم يجز العقد[٥٧].

واعتبارا للمصلحة أجاز الفقهاء عقد الصلح مع الدفع من مال المسلمين للعدو في حال الضرورة[٥٨]، ودليلهم أن الرسول ﷺ همّ يوم الأحزاب بعقد الصلح لقاء ثلث ثمار المدينة، حتى رأى من الأنصار شدة البأس فامتنع، وكذلك صالح معاوية الروم على أن يؤدي إليهم مالاً، وذلك لظروف اقتضتها ضرورات الدفاع عن الدولة الإسلامية[٥٩]. ويمكن القول إنّ العلماء استدلوا على ضرورة وجود المصلحة في الصلح بدليل الإجماع[٦٠].

ج - **خلو المعاهدة من الشروط الفاسدة:** يجب أن تخلو المعاهدة من الشروط الفاسدة لقوله ﷺ (كل شرط ليس في كتاب الله فهو باطل)[٦١]. هذا يعني أن كل شرط يناقض ما جاء في كتاب الله أو ما ثبت في السنة الصحيحة هو باطل وملغى، والشرط الصحيح ما كان موافقًا لمقتضى العقد، أو مؤكدًا لهذا المقتضى، أو ورد به نص على الرغم من مخالفته لمقتضى العقد، أو جرى به العرف. والشرط غير الصحيح هو كل شرط لم يرد به نص، ولا دل على مشروعيته دليل معين من الأدلة المعتبرة في إثبات الأحكام الشرعية، وهذا هو الشرط الباطل أو الفاسد عند الجمهور[٦٢]. وأمثلة الشروط الفاسدة في الشريعة اشتراط نزع سلاح المسلمين كلاً أو بعضًا، أو اشتراط ضرائب دائمة من أموالهم، أو اشتراط بسط سيادة العدو على بعض الأقاليم الإسلامية، أو مسك مسلم رهينة في أيديهم إلخ. فكل هذه الشروط فاسد، ولا يجوز الوفاء بها؛ لأن في ذلك إهانة للمسلمين[٦٣]، والله تعالى يقول: ﴿**فلا تهنوا وتدعوا إلى السلم وأنتم الأعلون**﴾[٦٤]، وقول الرسول ﷺ: (ومن عمل عملا ليس عليه أمرنا فهو ردّ)[٦٥].

د - **تحديد مدّة المعاهدة:** اتفق الفقهاء على أن العقد مع الآخرين لا بد من أن يكون لمدة معينة، فمثلا لا تصلح عندهم المهادنة المطلقة إلى الأبد من غير تقدير بمدة، وإنما هي عقد مؤقت؛ لأن ذلك يقضى إلى ترك الجهاد بالكلية على حد تعبيرهم[٦٦]، إلا أن الشافعية رأوا أن

توقيت الصلح هو بالنسبة للنفوس، أما الأموال فيجوز العقد عليها مؤكداً، كما تجوز المهادنة مع النساء من غير تقييد بمدة[٦٧].

على الرغم من اتفاق العلماء على ضرورة تحديد المعاهدات بالمدة إلاّ أنّهم اختلفوا في حدود هذه المدة التي تجوز بها[٦٨].

٢) الوفاء بالمعاهدات في الشريعة الإسلامية

الوفاء حفظ ما تقتضيه العقود، والقيام بما توجبه، وأصل العقد الربط المحكم، ثم تجوّز به عن العهد الموثّق[٦٩]، والمعاهدات في نظر الإسلام من الأمور التي يجب على المسلمين الوفاء بها، وقد جعل الوفاء بها من مستلزمات الإيمان الصحيح والعقيدة الحقة، وعدّها من الأمانات التي يجب ألاّ يخونها المؤمن، وقد قال الله تعالى في أوصاف المؤمنين: ﴿**الذين يوفون بعهد الله ولا ينقضون الميثاق**﴾[٧٠]. كما أمر الله تعالى بالوفاء بالمعاهدات فقال: ﴿**وأوفوا بعهد الله إذا عاهدتّم**﴾[٧١]، وكذلك قال: ﴿**فمن نكث فإنما ينكث على نفسه ومن أوفى بما عاهد عليه الله فسيؤتيه أجرا عظيما**﴾[٧٢]. وقد قال رسول الله ﷺ في الوفاء بالمعاهدات: (أوفوا بحلف الجاهلية فإنه (الإسلام) لا يزيده إلا شدّة ولا تحدثوا حلفا في الإسلام)[٧٣]. وقد كان رسول الله ﷺ حريصا كل الحرص على الوفاء بالعهد، وسيرته تفيض بالمثل التي ربّى أصحابه عليها، فكانوا من بعده آية في الصدق والوفاء، كما قال حذيفة بن اليمان(ت٣٦هـ/٦٥٦م)[٧٤]: «ما منعني من حضور معركة بدر إلا أن المشركين أخذوني مع صاحب لي وقالوا لنا: إنما تريدا محمدًا، فقلنا لهم ما نريده، إنما نريد المدينة، فتركونا بعد أن أخذوا علينا العهد ألاّ نقاتل مع النبي، فجئت المدينة وهو منصرف إلى بدر فأخبرته الخبر، فقال لي: (انصرفا، نفي لهم بعهدهم، ونستعين الله عليهم)[٧٥].

وقد عارض بعض المسلمين شروط صلح الحديبية، ورأوا أن الرضا بها يعد من الضعف والاستكانة أمام الكفار، وقد صرح عمر رضي الله عنه بذلك حين قال: «فعلام نعطي الدنية في ديننا إذًا»، ولكن رسول الله رضي بتلك الشروط، ووقّع العقد مع قريش، وصرح بأنه إنما يعمل ذلك بأمر الله[٧٦]، فسلم المسلمون لأمر الله ورسوله تسليمًا، والتزموا بشروط الصلح.

وقد سلك الصحابة منهج النبي ﷺ، فعقد أبو عبيدة بن الجراح معاهدة مع أهل الشام، الذين لما رأوا وفاء المسلمين بشروط المعاهدة وحسن السيرة فيهم صاروا عونا للمسلمين، أشداء على أعدائهم، ولما جمع أهل الروم قوة كبيرة، ورأى أبو عبيدة أنه قد لا يقدر على حماية المعاهدين منها، كتب إلى كل وال ممّن خلفه في المدن التي صالح أهلها أن يردوا عليهم ما جبي منهم من الجزية والخراج، وكتب إليهم أن يقولوا لهم: «إنما رددنا عليكم أموالكم؛ لأنه قد بلغنا ما جمع لنا من الجموع، وأنكم اشترطتم علينا أن نمنعكم ،إنّا لا نقدر على ذلك، وقد رددنا عليكم ما أخذنا منكم، ونحن لكم على الشرط، وما كتبنا بيننا وبينكم إن نصرنا الله عليهم»، فلما قالوا ذلك لهم، وردوا عليهم الأموال التي جبوها منهم، قالوا: ردّكم الله علينا ونصركم عليهم، فلو كانوا هم، لم يردّوا علينا شيئا، وأخذوا كل شيء بقي لنا حتى لا يدعوا لنا شيئا[٧٧].

هذا ولم يلاحظ في تاريخ المسلمين أنهم نكثوا

بالعهود والمواثيق مع غير المسلمين، وقد جاء في التأليفات حول سياسة المسلمين تنبيهات للملوك منها: «وليعلم الملك أنّ من قواعد دولته الوفاء بعهوده، فإنّ الغدر قبيح، وهو بالملوك أقبح ومضر»[٧٨]، فالوفاء بالمعاهدات في شريعة الإسلام واجب ديني، والإخلال به غدر وخيانة طالما حافظ عليها الطرف الآخر محافظة لم تخل بها[٧٩].

وممّا سبق يظهر لنا أن الوفاء بالمعاهدة حكم مطلق غير مقيد بضعف أو قوة، ولكنه مقيد بوفاء من تعاقد معهم، فالوفاء بالعهد ليس علاجًا لحالة وقتية، ولكنه لإنشاء حال السلم وتثبيتها[٨٠].

موقف الشريعة الإسلامية من المعاهدات السلمية الدائمة

أول عمل سياسي قام به النبي ﷺ بعد الهجرة معاهدته مع القبائل الموجودة بين المدينة وساحل البحر[٨١] مثل جهينة، وبني ضمرة، وبني غفار، وقد خرج النبي ﷺ في سنة ٦هـ/٦٢٨م إلى الحديبية لغرض العمرة، وقد كان يريد من هذا السلم مع قريش كما قال: (والذي نفسي بيده لا يسألوني خطّة، يعظمون فيها حرمات الله، إلا أعطيتهم)[٨٢]. وهذه العبارة التي صدرت عن الرسول ﷺ تحمل معاني السماحة واللين[٨٣]. وبناء على حرص الرسول ﷺ تم عقد صلح الحديبية، وهودليل قاطع على تسبيق النبي ﷺ للخيار السلمي، حيث ألغى خيار القتال والحرب، وحرصا على فعاليّة المعاهدة حرض النبي ﷺ على كتابة جميع عقود التحالفات والمعاهدات مع القبائل والملوك، حرصا على الإثبات المادي للاتفاق والتنفيذ الأمين لشروط المعاهدة[٨٤]، وقد سار خلفاء النبي ﷺ سيرته في عقد المعاهدات بحسب الحالة القائمة بينهم وبين أعدائهم، فلم يكن بينهم صلح دائم لعدم توافر مقومات الاطمئنان المستمر من الطرفين، ولاستمرار الحروب والاستعداد والتحفز. أما اليوم فيمكن القول إنه يجوز عقد معاهدة سلم دائم بين المسلمين وغيرهم، مادام المقصد الأصلي للدعوة الإسلامية يتحقق في مجاله الطبيعي عن طريق الدعاة والمرشدين، لذلك نجد الفقهاء في عصر الاجتهاد الذهبي، وبعد تحقق الاستقرار والأمان، يقررون أنّ الأصل في علاقة المسلمين بغيرهم هو السلم[٨٥]. وأنه يصح عقد صلح دائم[٨٦]، بدليل قوله تعالى: **﴿فإن اعتزلوكم فلم يقاتلوكم وألقوا إليكم السلم فما جعل الله لكم عليهم سبيلا﴾**[٨٧]. وأيضا بدليل أن النبي ﷺ لم يؤقت عقد الصلح بينه وبين اليهود لمّا قدم المدينة، وإنما أطلقه من غير توقيت ما داموا لم يعلنوا الحرب على الإسلام[٨٨].

ويظهر ممّا سبق أنه لا مانع في الشريعة الإسلامية من أن تعقد اتفاقات متنوعة مع الأمم الأخرى؛ لصيانة السلم الدائم، إذا حسنت نية تلك الأمم في السلام والوفاء بالمعاهدات التي وقّعتها، ولا يوجد مانع شرعي أيضا من ارتباط المسلمين بميثاق هيئة الأمم المتحدة، مادام الميثاق يهدف إلى تحقيق الأمن والطمأنينة، وتوفير الحريات العامة، وإقامة مبادئ الحق والعدل والمساواة بين الناس، وذلك يشبه حلف الفضول الذي أقره الإسلام وأجاز الارتباط به[٨٩].

ويظهر من وفاء الشريعة بالمعاهدات أن الإسلام يهدف إلى نشر دعوته أصالة بطريق سلمي لا بطريق القتال؛ إذ لا يلجأ إلى القتال إلا إذا تعذّر الوصول إلى نشر العقيدة بالطرق السلمية

نتيجة عناد الحكام وتعسفهم، فالحرب إذًا ضرورة في ذاتها، والضرورة تقدّر بقدرها كما قال الرسول ﷺ: (لا تمنّوا لقاء العدوّ، فإذا لقيتموهم فاصبروا)[٩٠].

٤) نقض المعاهدات في الشريعة الإسلامية

الأصل أن المعاهدة تظل نافذة حتى تنقضي مدتها أو ينقضها العدوّ، مصداقًا لقوله تعالى: ﴿**يا أيّها الذين آمنوا أوفوا بالعقود**﴾[٩١]؛ إذ لو مات الإمام الذي عقد الهدنة أو عزل، لم ينتقض العهد، وعلى من بعده الوفاء به؛ لأن العقد السابق كان باجتهاد آخر، كما لا يجوز للحاكم نقض أحكام من قبله باجتهاده، وذلك لإتمام عليّ رضي الله عنه ما عقده لأهل نجران[٩٢].

أ- **النقض في المعاهدات الدائمة**: لقد اتفق الفقهاء في المعاهدات الدائمة على أنه ليس للجانب الإسلامي نقضها إذا رأوا المصلحة في ذلك؛ لأن المعاهدة الدائمة عقد لازم لا يحتمل النقض، فلا يجوز للإمام أن ينبذ إلى المعاهدين عهدهم[٩٣]، ولأنه إذا طلب غير المسلمين عقد الذمة وجب العقد لهم، فلم ينقض لخوف الخيانة بخلاف الهدنة؛ إذ لو وقعت خيانة من الذميين أمكن استدراكها؛ لأنهم خاضعون للسلطة الإسلامية، فلا يخشى الضرر الكثير من نقضهم بخلاف أهل الهدنة[٩٤]. أما مقصد آية ﴿**وإمّا تخافنّ من قوم خيانة فانبذ إليهم على سواء**﴾[٩٥] فهي تخص أهل المهادنة لا أهل الجزية[٩٦].

ب- **نقض المعاهدات المؤقتة**: نقض المعاهدة المؤقتة خاضع لتقدير الحاكم المسلم، فإذا خيفت خيانة المعاهد فللحاكم نقض عهده، بدليل قوله تعالى: ﴿**وإمّا تخافنّ من قوم خيانة فانبذ إليهم على سواء إن الله لا يحبّ الخائنين**﴾[٩٧]؛ أي إنّه كلما خاف الإمام الخيانة والنكث من قوم معاهدين بأمارات تدل على ذلك بقول أو عمل وجب طرح عهدهم[٩٨]. وعند الفقهاء تنقض المعاهدات المؤقتة للأسباب الآتية:

- **الخيانة و الغدر**: تنقض المعاهدة المؤقتة عند الجمهور إذا كشفت خيانة العدو وغدره بقيام أمارات تدل على ذلك، وإلا وجب الوفاء لهم بالعهد. فإذا لم تظهر أمارة يخاف بسببها، لم يجز نبذ العهد ولا اعتبار الوهم المجدد[٩٩].
- **مصلحة المسلمين**: يجوز للإمام عند الأحناف نقض الهدنة والأمان كلما رأى في ذلك مصلحة المسلمين[١٠٠]، واستدلوا بآية النبذ، وبأن النبي ﷺ كان يعطي الأمان ثم ينبذه، وقد أجمع الصحابة على جوازه، وقد نبذ الرسول عليه السلام الموادعة التي كانت بينه وبين أهل مكة، فالمصلحة لما تبدلت كان النبذ جهادًا، وإيفاء العهد ترك الجهاد صورة ومعنى[١٠١].
- **نهاية المدة**: إذا كانت المعاهدة مؤقتة بوقت معلوم انتهت بانتهاء المدة من غير حاجة إلى النبذ، حتى للمسلمين أن يغزوهم؛ لأن العقد المؤقت إلى غاية ينتهي بانتهائها[١٠٢]، ويمكن إذًا ترجيح قول الجمهور بناء على الأدلة؛ لأن ما قرره الأحناف في هذا الأمر هو الخروج عن الأصل الذي هو الوفاء بالمعاهدات، وهذه هي قاعدة المسلمين؛ إذ قالوا إن «وفاء بعهد من غير غدر خير من غدر بغدر»[١٠٣].

والخلاصة أن المعاهدات في الإسلام مشروعة

بأدلة القرآن والسنة وعمل أصحاب الرسول ﷺ، وقد أجمع على ذلك الفقهاء. وأنواع المعاهدات مختلفة ومتنوعة، منها المؤقتة ومنها الدائمة، ويحق لرئيس السلطة أو نائبه أن يبرم المعاهدات، ويزيد في مدتها ما يحتاج إلى ذلك. ولا بد أن يتوافر في المعاهدة الشروط اللازمة. كما أن النظام الإسلامي أقر الوفاء بالمعاهدات. وقد أجاز الفقهاء نبذ المعاهدات المؤقتة في حالات خاصة، ولكنهم فرّقوا بين النبذ والغدر، فالغدر حرام في الشريعة، كما أجاز الفقهاء عقد المعاهدات الدائمة. ويمكن القول في ضوء تعليمات شريعة الإسلام أن الدخول في المعاهدات الدولية كميثاق الأمم المتحدة واتفاقية فيينا للعلاقات الدبلوماسية جائز للبلدان الإسلامية في عصرنا الحاضر.

المبحث الثاني: المعاهدات الدولية في القانون الدولي

المطلب الأول: مفهوم المعاهدات وأهميتها في القانون الدولي:

[illegible]

المعاهدات[١٠٤] في تعريفها الدقيق اتفاق مكتوب بين شخصين أو أكثر من شأنه أن ينشئ حقوقا والتزامات متبادلة في ظل القانون الدولي[١٠٥]. وعلى المستوى الدولي المعاهدات تعني اتفاقات تعقدها الدول، بغرض خلق أو تعديل أو إنهاء علاقات قانونية دوليّة بينهما[١٠٦]، وقيل «كل اتفاق ذي صفة تعاقدية بين دولتين، أو منظمتين دوليتين، من شأنه إنشاء حقوق والتزامات بين الفرقاء المعنيين»[١٠٧]. ويعرفها مشروع لجنة القانون الدولي، الذي أقر في مؤتمر فيينا سنة ١٩٦٨م، بأنها «اتفاق دولي يعقد بين دولتين أو أكثر في شكل مكتوب، ويخضع للقانون الدولي، سواء تم هذا الاتفاق في وثيقة واحدة أو أكثر، وأياً كانت التسمية التي تطلق عليه»[١٠٨].

وباختصار المعاهدات في القانون الدولي اتفاقات مكتوبة[١٠٩] بين شخصين أو عدة أشخاص، أو بين دولتين أو أكثر حول أمور محل اهتمام كل الأطراف، ويجب على كل فريق الالتزام بها.

٢) أهمية المعاهدات في القانون الدولي

أدت المعاهدات الدولية منذ بدايتها دورا بارزا في خلق القواعد القانونيّة الدوليّة، حيث عدّت - وهي التي تعكس مشيئة الآلهة أو إرادة الأطراف - إحدى الأدوات المعهودة في إقامة صلح أو تحالف بين المجموعات البشرية المتباينة، أوتعيين الحدود وتنظيم التعامل فيما بينها. وقد تعاظم هذا الدور انطلاقا من القرن التاسع عشر حتى أصبح مهيمنًا ومميزًا عن الأدوار كافة، التي تقوم بها بقية مصادر قانون العلاقات الدوليّة[١١٠]. هذه المعاهدات عقود دولية ذات صبغة تشريعيّة؛ لأنها تعدّ بالنسبة للدول المتعاقدة قوانين نافذة المفعول، ولهذا الاعتبار تعد أهم، بل أصدق، مصدر للقانون الدولي الوضعي، وكلما ازداد عدد الدول المشتركة في معاهدة ما، أو كلما ازداد عدد المعاهدات المعقودة في موضوع واحد، ازدادت قيمتها وانتشرت في الأسرة الدولية، ومن هنا نشأت فكرة تقنين القانون الدولي، بغية جمع مبادئه في قواعد مقبولة، وإيجاد صيغة مثاليّة لها، قريبة من الكمال قدر المستطاع[١١١].

وهكذا تعدّ المعاهدات في نظر القانون الدولي العام أمرًا مشروعًا، ولا بد أن تمر قبل أن يتم إبرامها نهائيا بعدة مراحل، أولها مرحلة

الاتصالات بين الدول المزمع اشتراكها فيها؛ للاتفاق مبدئيًّا على موضوعها، ثم مرحلة المفاوضات بين الدول لتحديد المسائل التي سوف تتناولها أحكام المعاهدة، ومناقشة هذه الأحكام والاتفاق بشأنها، هذا بالنسبة للمعاهدات الثنائية، بينما تكون بالنسبة للمعاهدات العامة أو الجماعيَّة عن طريق مؤتمر تدعى إليه الدول المرغوب اشتراكها فيها، وتكون مناقشة الأحكام المزمع تضمينها في المعاهدة على أساس مشروع تعدّه لجنة خاصة، تتّفق الدول المشاركة على تكوينها لهذا الغرض.

المطلب الثاني: أنواع المعاهدات وحق إبرامها في القانون الدولي:

المعاهدات في القانون الدولي

قد تكون المعاهدات الدوليّة ثنائية وقد تكون متعددة الأطراف[١١٢]، وقد تكون المعاهدات عامة تنظم أو تحدد ما تقتضيه الحياة الإنسانية من شؤون وأوضاع سياسيّة أو قانونيّة أو اقتصاديّة، وقد تكون المعاهدات خاصة، فهي التي تهتم بقضية محدودة الشأن والأهمية[١١٣]. وهناك معاهدات تشريعية نتيجة اتفاق رغبات متقاربة الأهداف والغايات، وهي ترمي دائما إلى إيجاد قواعد جديدة في القانون الدولي، كاتفاقات الصليب الأحمر، واتفاقات لاهاي المعقودة عام ١٩٠٧، وصكّ عصبة الأمم سنة ١٩١٩م، وميثاق الأمم المتحدة سنة ١٩٤٥م، وهناك معاهدات عقدية Contrat Treaties تهدف إلى تحقيق نتيجة قانونية خاصة بين الأطراف الموقعة، مثل معاهدات التحالف، أو التجارة، أو الدفاع المشترك، أو معاهدات الصداقة وغير ذلك[١١٤].

وقد صنّفت المعاهدات في أربع فئات هي:

- ❖ - المعاهدات التي تعدّ مصدرًا للقانون الدولي.
- ❖ - المعاهدات السياسيّة.
- ❖ - المعاهدات الاجتماعيّة والاقتصاديّة.
- ❖ - اتفاقات المتحاربين.

وبعض تفاصيلها فيما يأتي:

أ- المعاهدات التي تعدّ مصدرًا للقانون الدولي: قلّما تتضمن هذه المعاهدات رغبة المتعاقدين بوضع تشريع دولي، وقديما كانت مبادئ القانون الدولي ترد في التصريحات الملحقة بالمعاهدات السياسيّة، ويرجع تاريخ هذه التصريحات إلى تلك المذكرة المؤرخة في ٢٧ فبراير ١٧٨٠، التي أرسلتها امبراطورة روسيا إلى وزارات الخارجية في باريس ولندن ومدريد، وضمنتها القواعد التي يجب أن تتقيد بها الدول المحايدة في أثناء الحروب البحرية، غير أن الاتجاه الحديث يرمي إلى تضمين المعاهدات مبادئ القانون الدولي، ولا سيما الواردة منها في ميثاق الأمم المتحدة[١١٥].

ب- المعاهدات السياسيّة: تعدّ المعاهدات السياسية من أهم الاتفاقات الدوليّة، وتتضمن معاهدات الحلف، والتنازل عن قسم من أراضي الدولة، وتعيين الحدود، ومعاهدات الضمان، والحماية، والصلح، والاتفاقات القنصلية، والمعاهدات المتعلقة بالخدمة العسكريّة، وعقود زواج الملوك

والأمراء، والمعاهدات الدينيّة، واتفاقات استرداد المجرمين وتنفيذ الأحكام[116].

ج- **معاهدات الصلح:** هي اتفاقيات تؤيد مطالب الدول المنتصرة في الحرب.

وتفاصيل بعض أنواع المعاهدات الأخرى نذكرها فيما يأتي:

- **معاهدات الحماية:** هذه المعاهدات تؤدي إلى وضع دولة ما تحت حماية دولة أخرى أشد بأسًا منها وأوسع نفوذًا.

- **معاهدات الحياد:** اتفاقات تعقد مع بعض الدول؛ لحملها على مراعاة جانب الحياد عند نشوب الحرب.

- **معاهدات التحالف:** اتفاقات تتعهد بها دولتان أو أكثر باتباع سياسة معينة، أو بدفاع بعضها عن بعض عند الاعتداء على إحداها من طرف دولة خارجة عن هذه المعاهدة.

- **معاهدات الضمان:** عقود دوليّة تتعهد بها دولة واحدة أو دول متعددة باحترام حالات راهنة أو أوضاع دوليّة معينة.

- **الاتفاقات الدبلوماسية والقنصلية:** لهذه الاتفاقات صبغة سياسيّة؛ لأنها تحدد سلطة البعثات الدبلوماسية والقنصلية وامتيازاتهم وحصاناتهم واختصاصاتهم وواجباتهم.... الخ.

- **اتفاقات الامتيازات الأجنبية:** ترمي هذه الاتفاقات إلى منح إحدى الدول الأجنبية امتيازات خاصة، تجعلها تتمتع بحق الأفضلية على سواها من الدول.

وكذلك نجد بعض أنواع المعاهدات الأخرى، مثل معاهدات تنفيذ الأحكام، ومعاهدات تسليم المجرمين، ومعاهدات المعونة القضائية، ومعاهدات الإقامة، وغير ذلك[117].

٢) حق إبرام المعاهدات في القانون الدولي:

إن رئيس الدولة خير من يمثل دولته، وهو بذلك صاحب الحق في التعاقد باسم بلاده، غير أنه من النادر أن يقوم رؤساء الدول بإجراء مفاوضات مباشرة مع رؤساء الدول الأخرى والتفاوض معهم، بل يؤثرون تكليف وزرائهم أو ممثليهم السياسيين؛ لما يمتاز به هؤلاء من خبرة ومعرفة واسعتين[118].

ولتيسير عملية انعقاد المعاهدة يمنح رئيس الدولة اختصاصاته في عقد المعاهدات والاتفاقات لمندوبين مفوّضين، على أن يساعده وزير الدولة المختص في انتقائهم وتوجيههم وتزويدهم بالتعليمات اللازمة. وينص دستور كل دولة على حق إبرام المعاهدات وإقرارها، وتبرم كل دولة وتقرّ المعاهدات وفق ما هو مسموح لها في دستورها. فمثلا في الجمهورية التونسية يختم رئيس الدولة المعاهدات[119] ويقرّها مجلس النواب[120] ، وفي فرنسا يعود حق إبرام المعاهدات وإقرارها إلى رئيس الجمهورية، باستثناء معاهدات السلم، والمعاهدات التجارية، والمالية، أو المتعلقة بحق تملّك الفرنسيين في الخارج، فجميعها لا تصبح نافذة إلا بعد أن يقرّها مجلس النواب ومجلس الشيوخ[121]. أما في الولايات المتحدة الأمريكية فلا يحق للرئيس عقد المعاهدات إلا بعد موافقة مجلس الشيوخ بقرار يصدر عن ثلثي أعضائه الحاضرين، ولا شك في أن هذا القيد يحد من سلطة رئيس الدولة، ويشل نشاطه السياسي، وبصورة عامة يعدّ

إقرار المعاهدات من قبل المجالس النيابية طريقة قانونية لإدماج أحكام تلك المعاهدات في القوانين الداخلية وإعطائها صيغة التنفيذ[١٢٢].

المطلب الثالث: شروط إبرام المعاهدات واحترامها وانتهائها في القانون الدولي

١) شروط إبرام المعاهدات في القانون الدولي:

المعاهدة تصرف قانوني، ويعبر عن إرادة الأطراف المتعاقدة عليها، ويجب أن تتوافر فيها شروط معينة حتى تكون صحيحة، وهذه الشروط التي يتطلبها القانون الدولي في المعاهدات تتمثل فيما يأتي:

أ- **أهلية المتعاقدين:** إبرام المعاهدات مظهر من مظاهر سيادة الدولة في القانون الدولي، فلا بد للدولة التي تبرم المعاهدة أن تكون تامة السيادة لعقدها، وأن تكون لها الأهلية كاملة في عقد المعاهدات أيًّا كان نوعها، فنقص السيادة نقص في أهليّة إبرام المعاهدة. وبناء على ذلك حين تبرم دولة ما ناقصة السيادة معاهدة، مع أنها ليست أهلا لإبرامها، لا تعدّ هذه المعاهدة باطلة بطلانا مطلقا، وإنما تكون قابلة للبطلان بناء عل طلب من الدولة صاحبة الولاية على الشؤون الخارجية للدولة التي أبرمت المعاهدة، فلها إن شاءت أن تبطلها، وإن شاءت أن تقرّها[١٢٣]. أما الدولة تامة السيادة فهي تملك حق إبرام المعاهدات وتمنح الدساتير المعاصرة رئيس السلطة التنفيذية حق إبرام المعاهدة باسم الدولة، وعادة ما يكون هذا الحق مشروطا بإبلاغ أو موافقة من السلطة التشريعية[١٢٤]. كما أنه ليس للمفاوضين الذين يفاوضون حول معاهدة ما الحق في أن يتجاوزوا الحدود المرسومة لهم من قبل دولتهم[١٢٥].

ونخلص إلى القول إنّ من شروط المعاهدات في القانون الدولي العام أن تكون الدولة، التي تعقد المعاهدة، كاملة السيادة وتامّة الأهليّة، ويتولى إبرامها رئيس السلطة التنفيذية على حسب ما تنص عليه دساتير الدول، التي تزمع عقد المعاهدات مع غيرها[١٢٦].

ب- **حرية التعاقد:** لا بد من أن يكون إبرام المعاهدة قائما على الرضا بين المتعاقدين، ومن شأن العقد الدولي أنه يكون خاليا من عيوب الرضا التي تشوب العقود في القانون الداخلي، وإذا طرأ على الرضا بين الطرفين أحد العيوب كالغلط أو الغش أو الإكراه أثّر سلبا في صحة المعاهدة، وللدولة المتضرّرة من أحد هذه العيوب المؤثرة في صحة المعاهدة أن تعدّها باطلة أو تطالب ببطلانها[١٢٧]، ومن العيوب التي تبطل المعاهدات، ما يأتي:

❖ **الإكراه:** هناك نوعان من الإكراه، الأول الذي يتسلط على الدولة، والثاني الذي يتسلط على ممثل الدولة عند إبرام المعاهدة.

فالإكراه الواقع على الدولة يكون بإجبار الدولة على إبرام المعاهدة تحت التهديد باستخدام القوة أو باستخدامها فعلاً، وهذا مخالف لمبادئ القانون الدولي، حيث تنص المادة ٥٢ من اتفاقيّة فيينا لعام ١٩٦٩ م على ما يأتي: «تعدّ المعاهدة باطلة بطلانا مطلقا إذا تم إبرامها نتيجة التهديد باستعمال القوة، أو استخدامها بالمخالفة لمبادئ القانون الدولي الواردة في ميثاق الأمم المتحدة»[١٢٨].

أما فيما يخص الإكراه المتسلط على ممثلي الدولة، فلا خلاف لدى فقهاء القانون الدولي

في أنه، بنوعيه المادي والمعنوي، يعيب المعاهدة.

❖ **الغلط**: الغلط من العيوب التي تعيب مبدأ رضا الدولة في إبرام المعاهدات، وتنص المادة ٤٨ من اتفاقيّة فيينا لعام ١٩٦٩ على ما يأتي:

(أ) «يجوز للدول الاستناد إلى الغلط في المعاهدة كسبب لإبطال رضاها الالتزام بها، إذا تعلق الغلط بواقعة أو حالة، توهمت هذه الدولة وجودها عند إبرام المعاهدة،وكان سببًا رئيسًا في رضاها الالتزام بها.

(ب) لا تطبق الفقرة (أ) إذا كانت الدولة المعنية قد أسهمت بسلوكها في الغلط أو كان من شأن طبيعة الظروف تنبيه الدولة إلى احتمال الغلط»[١٢٩].

كما أكدت محكمة العدل الدولية في قرارها الصادر في ١٥ يونيو ١٩٦٢: «القاعدة القانونية المستقرة هي أن أحد الأطراف لا يستطيع أن يستند إلى الغلط كعيب من عيوب الرضا، إذا كان في إمكانه ألا يقع فيه، أو إذا كانت الظروف من شأنها أن تفصح عن هذا الغلط، وعندما لا يتعلق الغلط إلا بتحرير النص في المعاهدة، فإنه لا يخل بصحتها، وإنما يتعين إصلاح الغلط فقط بالطرق المنصوص عليها في قانون المعاهدات»[١٣٠].

❖ **الغش**: تناولت اتفاقية فيينا ١٩٦٩م الغش في المعاهدات، فنصت على أنه: «يجوز للدولة التي يدفعها سلوك التدليس لدولة متفاوضة أخرى إلى إبرام المعاهدة، أن تستند إلى الغش كسبب لإبطال رضاها الالتزام بالمعاهدة»[١٣١].

ويلحق بالغلط والغش من حيث التأثير في صحة المعاهدة، وفقا للاتفاقيَّة، حالة إفساد ممثل الدولة، وذلك كانغماسه في ملذات أعدت له خصّيصا لدفعه إلى إبرام المعاهدة، أو بإعطائه رشوة كانت دافعا له لإبرامها[١٣٢]. وهذا ما أكدته الاتفاقية؛ إذ نصت على أنه: «إذا كان تعبير الدولة عن رضاها الالتزام بمعاهدة قد صدر نتيجة الإفساد المباشر أو غير المباشر لمثلها بوساطة دولة متفاوضة أخرى، يجوز للدولة أن تستند إلى هذا الإفساد لإبطال رضاها بالمعاهدة»[١٣٣]. ويتصور وقوع الغش عندما تستخدم دولة خرائط مزوّرة تؤدي بالطرف الآخر إلى توقيع المعاهدة[١٣٤].

جـ- **مشروعية العقد**: يجب أن يكون الغرض من المعاهدة مشروعًا في نظر القانون الدولي العام، بمعنى أن لا يكون الأمر الذي تم الاتفاق عليه ينافي مبادئ الأخلاق، ولا يتعارض مع تعهدات والتزامات سابقة، وبناء على ذلك لا تعدّ المعاهدات صحيحة إذا كانت تنافي الأمور الآتية:

❖ المعاهدات التي يكون موضوعها منافيًا لقاعدة من قواعد القانون الدولي العام، مثل الاتفاق على تقسيم دولة أخرى، أو الاتفاق على العدوان، فهذا النوع من المعاهدات يتعارض مع ميثاق الأمم المتحدة، ومنها لو اتفقت دولتان على الاتجار في الرقيق، أو على تحديد مناطق من أعالي البحار، تختص كل منها بممارسة أعمال السيادة أعمال فيها، فإن هذا الاتفاق لا يكون مشروعا في نظر القانون الدولي العام. وقد نصت اتفاقية فيينا لقانون المعاهدات على ما يأتي:

«تعدّ المعاهدة باطلة بطلانا مطلقا إذا كانت،

وقت إبرامها، تتعارض مع قاعدة آمرة من قواعد القانون الدولي العام. القاعدة المقبولة والمعترف بها من الجماعة الدولية، كقاعدة لا يجوز الإخلال بها ولا يمكن تغييرها إلا بقاعدة لاحقة من قواعد القانون الدولي العام لها الصفة ذاتها»[١٣٥].

- المعاهدات التي يكون موضوعها منافيا لحسن الأخلاق أو المبادئ الإنسانية العامة، كما لو اتفقت دولتان على اتخاذ تدابير اضطهادية لا مسوّغ لها ضد جنس معين، بغرض إذلاله أو القضاء عليه، أو كما لو فرضت دولة على دولة أخرى معاهدة فيها اعتداء صارخ على حقوقها الأساسية[١٣٦].

- المعاهدات التي تكون منافية لتعهد سابق التزم به أحد أطرافها، وقد قرر ميثاق الأمم المتحدة أنه: «إذا تعارضت الالتزامات التي يرتبط بها أعضاء الأمم المتحدة وفقا لهذا الميثاق مع أي التزام دولي آخر يرتبطون به فالعبرة بالتزاماتهم المترتبة على هذا الميثاق»[١٣٧].

٢) احترام المعاهدات في القانون الدولي:

المعاهدات في القانون الدولي العام أمر مقرر ومشروع، ولا يكفي في القانون الدولي العام لكي يصح التزام الدول بمعاهدة عند توقيع ممثليها عليها، استيفاء الشروط الموضوعية المتقدمة، بل يجب أن يقترن بذلك ما يفيد قبول الدولة نهائيا الالتزام بها[١٣٨]، وقد أشارت اتفاقية فيينا لسنة ١٩٦٩م إلى ذلك بما نصه:

«يجوز للدولة أن تعبر عن رضاها الالتزام بالمعاهدة بالتوقيع عليها، أو بتبادل الوثائق المكونة لها، أو بالإقرار أو بالقبول، أو بالانضمام إليها، أو بأي وسيلة أخرى يتفق عليها»[١٣٩].

وتلزم المعاهدة المبرمة إبراما صحيحا تامًّا جميع الدول التي أبرمتها في كل ما جاء بها، فعلى كل دولة احترام العهود[١٤٠] التي قطعتها على نفسها، وتنفيذ الالتزامات التي ارتبطت بها، وللدول التي بذلت لها هذه العهود، أو تقررت لصالحها هذه الالتزامات، أن تطلب احترامها وتنفيذها على الوجه المتفق عليه، وليس للدولة أن تمتنع عن تنفيذ معاهدة ارتبطت بها بحجة أن التزاماتها فيها أصبحت مجحفة، أو أنها أكرهت على قبولها تحت تأثير ظروف خاصة؛ لأن هذا يؤدي إلى العبث والفوضى، وإلى منازعات وحروب لا نهاية لها.

وقد أكدت اتفاقية فيينا هذه الأحكام؛ إذ نصّت على أن «كل معاهدة نافذة تكون ملزمة لأطرافها، وعليهم تنفيذها بحسن نية»[١٤١]، وعلى أنه لا يجوز لطرف في المعاهدة أن يتمسك بقانونه الداخلي كسبب لعدم تنفيذ المعاهدة[١٤٢]. ولهذا وضعت إجراءات تأديبية من طرف المنظمات الدولية ضد الدولة التي تخل بعقد المعاهدة، كالحرمان من التصويت، أو إيقاف التمتع بمزايا معينة، أو إيقاف العضوية، أو الطرد من المنظمة الدولية، كما أن هناك عقوبات ماليّة، فإذا نقضت إحدى الدول التزاماتها الدوليّة فيمكن للدولة المتضررة أن تستوفي حقها من أموال الدولة الأولى المستثمرة لديها، كما أن هناك عقوبات تستخدم فيها القوة[١٤٣]. ومع هذا تجرى في الوقت الراهن محاولات تطوير ضمان التنفيذ عن طريق تأسيسه جزئيًّا بإقامة لجان مراقبة دوليَّة مؤقتة أو خاصة،

كما حصل مثلا بالنسبة لإحلال السلام في الهند الصينية عام ١٩٥٤م، وحياد لاوس لعام ١٩٦٢م، وتنفيذ اتفاق باريس بتاريخ ١٩٧٣/٠١/٢٧م لوقف إطلاق النار في فيتنام، أما فيما يتعلق باتفاق جنيف بتاريخ ١٩٧٥/٠٩/٠٤م حول انسحاب القوات العسكرية، وفك الارتباط في سيناء، فقد خول لمجلس الأمن الدولي ممارسة قسط من الإشراف على تنفيذه عن طريق التجديد السنوي لقوات الطوارئ الدوليّة، وأمكن حاليًّا في إطار المنظمات الدولية التوصل إلى تأسيس أنظمة مراقبة دائمة، تتصف بشيء من المرونة، هذه المنظمات تقدم تقارير عن مراقبتها[١٤٤].

٣- نقض المعاهدات في القانون الدولي:

المعاهدات في القانون الدولي إما أن تنقض باتفاق أو بغير اتفاق، ومن الحالات التي تنقض فيها المعاهدات في القانون الدولي، نذكر ما يأتي:

أ- **انقضاء المدة**: تستنفد المعاهدات عادة بانقضاء المدة الزمنية المنصوص عليها والمحددة لسريانها، وهذه الطريقة مستعملة كثيرًا في معاهدات التحكيم والصداقة والتحالف والسلام، التي تبرم لأجل محدد (ما بين سنة و٩٩ سنة في معظم الحالات)، كما أنها تستنفد بتحقيق الغرض منها؛ أي بتنفيذها تنفيذًا كاملاً، وهذا ما ينطبق على المعاهدات التي تتناول أمورا يجب أن تجرى في مهل معينة بحكم طبيعتها[١٤٥].

ب- **الفسخ**: يجوز لدولة تكون طرفا في معاهدة أن تعلن عدم التزامها بما ورد فيها، إذا ما أخل الطرف الآخر بالتزاماته المقررة في المعاهدة[١٤٦]، وفي هذه الحال لا بد من أن تتحمل الدولة الناقضة مسؤوليّتها تجاه الطرف الثاني في المعاهدة[١٤٧].

ج- **تغيّر الظروف**: جرى القول لدى الشرّاح على أنّ المعاهدة يمكن أن تعقد تحت شرط ضمني هو بقاء الأمور على أحوالها، فإذا تغيّرت هذه الأحوال كان للدولة أن تطالب الطرف الآخر بإبطالها أو تعديل المعاهدة، ويعدّ هذا الإجراء موافقًا لقواعد القانون الدولي العام[١٤٨].

د- **الحرب**: تعدّ المعاهدات الوسيلة الأمثل لقيام العلاقات الدوليّة وتطوّرها، وإذا كان وقوع الحرب يفهم على أنّه قطع تامّ للعلاقات الدوليّة، فإنّ هذا يعني انتهاء المعاهدات المعقودة بين الدول المتحاربة، وقد اختلف فقهاء القانون الدولي حول موضوع أثر الحرب في المعاهدات، فقد قرّر معظمهم أنّ المعاهدات التي تنظّم الحالات الدائمة، كمعاهدات رسم الحدود، أو تنظيم حالة الحرب نفسها، أو تحديد معاملة الأسرى، ونوع الأسلحة المشروعة، وغير المشروعة، أو التي تعترف للدولة الأخرى غير المحاربة بحقوق معيّنة، لا تنتهي بقيام الحرب. أمّا المعاهدات السياسية التي تقوم على أساس من الصداقة وحسن التفاهم بين الدولتين المتعاقدتين، أو المعاهدات التي كان الخلاف في شأنها سببًا في إثارة الحرب، فإنّها تنقضي بقيام حالة الحرب[١٤٩].

هـ- **تعديل المعاهدات**: هو الوسيلة الأكثر قبولا وصحّة من الناحية القانونيّة، والأقلّ إثارة

للنقاش على صعيد إيجاد حلّ جذري لتغيير الظروف، ويدلّ التعامل الدولي، إضافة إلى ممارسات لجوء الدول إلى القوّة؛ لتعديل المعاهدات أو إنهائها على أنّ التعديل يجرى بعد مشاورات بالطرق الدبلوماسية بين الدول المعنيّة أو بالاستناد إلى نصّ سابق في المعاهدة، أو بالاستناد إلى حكم قضائي[150].

وخلاصة القول أنّ المعاهدات في القانون الدولي اتّفاقات مكتوبة بين الأشخاص أو الدول حول أمور مهمّة للأطراف المتعاقدة، هذه المعاهدات تلعب دورا مهمًّا في خلق القواعد الدولية وقيام السلم في العالم وأنواعها كثيرة، منها المعاهدات السياسيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة إلى غير ذلك، وحسب القانون الدولي رئيس الدولة هو الذي له حقّ إبرام المعاهدات الدولية التي يجب أن تكون خاضعة لشروط محدّدة وضعها الفقهاء، كما أنّ نصوص القانون الدولي ملزمة في خصوص احترام المعاهدات، كما تلزم الأطراف المتعاقدة بتنفيذ التزاماتها الدولية، إلاّ أنّها من جهة أخرى تشير إلى الحالات المخوّلة لنقض هذه المعاهدات.

المبحث الثالث: المعاهدات الدولية في الشريعة الإسلامية مقارنة بالقانون الدولي

بعد دراسة أحكام المعاهدات في الشريعة الإسلامية والقانون الدولي يمكن مقارنة النتائج التي توصّلنا إليها، وهي كما يأتي:

المطلب الأوّل: مفهوم المعاهدات و أهميتها بين الشريعة الإسلامية و القانون الدولى:

إنّ المعاهدات في الفقه الإسلامي هي عقد العهد بين فريقين بناء على شروط يلتزمون بها، وبمعنى أخصّ موادعة المسلمين للمشركين سنين معلومة، فالمعاهدات في الإسلام تشتمل على كلّ الاتّفاقات، سواء بين الدول أو بين الأشخاص[151]، في حين أنّ القانون الدولي لا يقرّ إلاّ الاتّفاقات المكتوبة بين أشخاص دوليين، أو منظّمات دولية، أو بلدان[152]، وهذا لا يعني أنّ الشريعة الإسلامية لا تقرّ المعاهدات التي تجرى بين الدول أو الأشخاص الدوليين على حسب الطريقة العصريَّة المتّبعة، إلاّ أنّ الفرق الجوهري في جميع الاتّفاقات والمعاهدات بين الشريعة والقانون الدولي العام أنّ المعاهدات في القانون الدولي تخضع لمبادئه وأعرافه بينما في الشريعة تخضع للأحكام الشرعيّة، فإذا ما خالفتها فليس لها إلزام على المسلمين ولا تقرّها الشريعة الإسلامية[153].

أمّا من ناحية مشروعيّة عقد المعاهدات في الشريعة الإسلام فهي مقرّرة بموجب النصوص القرآنيّة والسنّة النبويّة مع غير المسلمين، سواء لمصلحة المسلمين، أو بحكم ضرورة طارئة، وهذه الأهمّية التي يوليها الإسلام للمعاهدات يمكن استنتاجها من دعوة الإسلام إلى قيام العلاقات الإنسانية على أساس المودّة والتعارف؛ لأنّ الإسلام كتاب ورسالة مفتوحان للعالم.

أمّا القانون الدولي فنجد فيه أنّ المعاهدات من الأدوات المعهودة في إقامة صلح، أو تحالف بين المجموعات البشرية المتباينة، أو تعيين الحدود وتنظيم التعامل فيما بينها[154].

المطلب الثاني: أنواع المعاهدات بين الشريعة الإسلامية والقانون الدولي وحق إبرامها:



نستطيع أن نلاحظ من خلال دراسة أنواع المعاهدات في الشريعة الإسلامية والقانون الدولي أنّ أنواع المعاهدات في القانون الدولي العام تتّخذ مسمّياتها بحسب طبيعة المعاهدة، بينما المعاهدات في الشريعة تصنّف بحسب طبيعة العلاقات التي تنظّمها، فهي إمّا دائمة أو مؤقّتة.

فيجوز عقد كلّ أنواع المعاهدات التي لا يكون موضوعها منافيًا لقاعدة من قواعد القانون الدولي العام، وهي في نظره معاهدات مشروعة[١٥٥]، وهذا مطابق للإسلام، حيث يجب ألاّ تعارض المعاهدات مبادئ الإسلام، فإذا كانت الدولة الإسلامية في العصر الحديث عضوًا في الأمم المتّحدة فإنّها تلتزم في عقدها المعاهدات مبادئ الشريعة الإسلامية وما يوافق أحكامها ولا يتعارض معها، وللدولة الإسلامية أن تقيم أيّ نوع من أنواع المعاهدات بما يحقّق مصلحة الدين والدنيا، وبما لا يتعارض أيضا مع أحكام الشريعة الإسلامية وأهدافها، وأينما وجدت المصلحة التي تعود بالخير على المسلمين والبشرية جمعاء فهي مقصد من مقاصد الإسلام[١٥٦].

أمّا فيما يخصّ إبرام المعاهدات فلا يجوز لغير الإمام عقد الهدنة أو أيّ نوع من هذه المعاهدات، أو لمن فوّض إليه الإمام ذلك دون سواهما، فلا يجوز إبرام العقود الدوليّة في الإسلام إلاّ على يد حكومة الدولة الإسلامية[١٥٧]، وهذا فحوى ما يقوله المحدثون الدوليّون من أنّ المعاهدة يبرمها عن الدولة، إمّا رئيس تلك الدولة في شخصه، أو شخص آخر ينوب عنه[١٥٨].

المطلب الثالث: شروط المعاهدات واحترامها ونبذها في الشريعة الإسلامية والقانون الدولي:

هناك بعض الشروط لا تعارض في الإسلام والقانون الدولي في خصوصها، فمثلا أهليّة التعاقد، والمصلحة في عقد الصلح، وخلوّ المعاهدة من الشروط الفاسدة، وتحديد مدّتها وغير ذلك، كلّ هذه الشروط وقع تناولها في الإسلام والقانون الدولي، كما أنّ الإسلام عدّ كلّ معاهدة لا تتّفق مع نصوص الشريعة الإسلامية باطلة، ويقابلها في القانون الدولي أنّ كلّ اتّفاقية تخالف القواعد الأساسية للقانون الدولي تعدّ باطلة، لكن يختلف القانون الدولي مع نظام الإسلام حول مصادر التشريع، فالشريعة الإسلامية لها قدسيّتها من حيث مصدرها، وهذا مالا نجده في القانون الدولي.

أمّا من ناحية الوفاء بالمعاهدات، فنجد أنّ القانون الدولي يلتقي مع الإسلام في وجوب احترام المعاهدات والالتزام بها، كما يلتقي معه في عقد المعاهدات على أساس من الرضا وعدم الإكراه.

هكذا نجد أنّ المعاهدة هي الوسيلة الأنجح في إقرار السلام والتعاون بين بني الإنسان وإقامة العلاقات الطيّبة بين الدول، كما أنّها أصل عامّ ينظّم العلاقات الحرّة بين المسلمين وغيرهم بحسب ما تقتضيه مصلحة السلم العامّة التي هي مقصد من مقاصد الشريعة الإسلامية. ■

الحواشي

١. الأنفال: ٦١.

٢. الممتحنة: ٨.

٣. الدبلوماسية والبروتوكول: ٢٠٩.

٤. قانون العلاقات الدبلوماسية، مجلة الدبلوماسي، العدد الثاني عشر، جمادى الأول ١٤١١ هـ/ ديسمبر ١٩٨٩م، ٤٨.

٥. قانون العلاقات الدولية، ٥٠.

٦. الإسراء: ٣٤.

٧. لسان العرب، مادة عهد: ٤/٩١٤.

٨. أساس البلاغة، مادة عهد، ٤٤١.

٩. تاج العروس فصل العين، باب الدال:٢/٤٤٢.

١٠. شرح السير الكبير: ٤/١٥٤.

١١. بدائع الصنائع: ٧/١٠٨.

١٢. الحاوي الكبير: ١٩/٢٠٣.

١٣. العلاقات الدولية في القرآن والسنة: ٣٢٥.

١٤. عدا المعاهدة استخدمت بعض المصطلحات الأخرى بمعنى العهد، وفيها العقد والحلف والميثاق، وكل هذه المصطلحات تشارك في مفهوم العهد، انظر أحكام القرآن: ٢/٥٢٤، تفسير المنار: ٥/١٨٥. آثار الحرب في الفقه الإسلامي: ٣٤٥.

١٥. التوبة: ٧.

١٦. النساء: ٩٠.

١٧. التوبة: ٤.

١٨. أحكام القرآن: ٢/٩٠٠.

١٩. الأنفال: ٦١.

٢٠. الرعد: ١٩-٢١.

٢١. الإسراء: ٣٤.

٢٢. المدخل للفقه: ٥٨.

٢٣. صحيح مسلم، كتاب الجهاد والسير، باب تحريم الغدر رقم الحديث: ١٧٣٣، ٣/١٣٦١.

٢٤. صحيح البخاري، كتاب الإيمان، باب بيان علامة المنافق، رقم الحديث ٣٤، ١/٢١.

٢٥. المسند ، رقم الحديث ١٦٥٥، ١/٤٠٤.

٢٦. انظر السيرة النبوية: ٢/٦١، ٦٨.

٢٧. المصدر السابق: ٢/١٠٦، ١٠٨.

٢٨. السيرة النبوية: ٣/٢٠٠، تاريخ الأمم والملوك: ٢/٦٢٣.

٢٩. شرح السير الكبير: ٤/١٠.

٣٠. انظر تاريخ الأمم والملوك: ٤/١٥٩.

٣١. انظر، مغني المحتاج: ٤/٢٤٢ ؛ الفروق: ٣/١٠.

٣٢. انظر، أحكام القرآن: ١٦/٩١، المغني: ٨/٤٥٩.

٣٣. الخراج: ٢٢٥.

٣٤. انظر: عقد الجوهر الثمين: ١/٤٨٥.

٣٥. تاريخ التمدن الإسلامي:١/٣، الدبلوماسية في الإسلام، مجلة منار الإسلام: ع٨ / س١٥/١٨.

٣٦. شرح فتح القدير: ٤/٢٩٢، حاشية الدسوقى: ٢/١٩٠.

٣٧. المبسوط: ١٠/٩٢: بدائع الصنائع: ٧/١٠٨، مغني المحتاج: ٤/٢٦٠.

٣٨. المغني: ٨/٤٥٩، الشرع الدولي الإسلامي: ٢٢١.

٣٩. التوبة: ١.

٤٠. الأنفال: ٦١.

٤١. المعاهدات في الشريعة الإسلامية والقانون الدولي العام: ١٤٣.

٤٢. رد المحتار على الدر المختار: ٣/٣٤٥.

٤٣. شرح السير الكبير: ١/١٣٣ أحكام أهل الذمة: ١/١٥٨.

٤٤. الخراج: ١٣٥، المهذب: ٢/٢٩١.

٤٥. اختلاف الفقهاء: ٣٣.

٤٦. الجزية هي التي يضرب الإمام أداءها على الكافر الكتابي أو المشرك أو غيرهما. انظر الدردير، الشرح الصغير: ٢/٣٠٧ ؛ كتاب الأموال: ٢٩٥.

٤٧. انظر للتفاصيل: المبسوط: ١٠/٧٧، المهذب: ٢/١٥٤، أحكام أهل الذمة: ٢/٤٧٥.

٤٨. انظر: السيرة النبويه: ٣/١٣٤، تاريخ الأمم والملوك: ٢/٥٧١.

٤٩. انظر التفاصيل: الأحكام السلطانية:٥٥، شرح السير الكبير: ٣/٨١، المهذب: ٢/٢٦٠.

٥٠. انظر: الأحكام السلطانية: ٥١، عقد الجواهر: ١/٤٩٦.

٥١. الخراج: ١٤٩-١٥٠.

٥٢. الهداية على متن فتح القدير: ٥/٤٥٦.

٥٣. الشرح الكبير على متن المقنع: ٨/٥٠٥.

٥٤. هو عبد الله بن نجم بن شاس بن نزار بن عشائر بن عبد الله بن محمد بن شاس الجزامي السعدي، سمع الحديث من أعلام محدثي المركز المصري، وتولى التدريس

والإفتاء، كما برز في ميدان التصنيف، استشهد في الجهاد ضد الفرنج. انظر: وفيات العيان: ٦١/٣، سير أعلام النبلاء: ٩٩/٢ ، حسن المحاضرة: ٤٥٤/١.

٥٥. عقد الجواهر الثمينة: ٤٩٦/١، وانظر: الشريعة الإسلامية والقانون الدولي العام: ٢٧٠.

٥٦. شرح فتح القدير: ٢٩٥/٤.

٥٧. انظر: الأم: ١١٠/٤، بدائع الصنائع: ١٠٨/٧، شرح فتح القدير: ٢٩٣/٤.

٥٨. انظر:الخراج: ٢٠٧، شرح السير الكبير: ٤/٤، المنتقى: ١٥٩/٣ ؛ مغني المحتاج: ٢٦١/٤.

٥٩. انظر، المهذب: ٢٦٠/٢، الأموال: ٧١.

٦٠. اختلاف الفقهاء: ١٧، بداية المجتهد: ٣١٣/١.

٦١. رواه الطبراني في المعجم الكبير، قال السيوطي: حديث حسن. الجامع الصغير: ٧٧/٢.

٦٢. المدخل للفقه الإسلامي: ٦٦١، وانظر: العلاقات الإنسانية في القرآن: ٧٤.

٦٣. انظر للتفاصيل: الأم: ١٨٩/٤، المبسوط: ٨٧/١٠، بدائع الصنائع: ١٠٩/٧، المغني: ٤٦٠/٨.

٦٤. محمد: ٣٥.

٦٥. صحيح البخاري، كتاب البيوع، باب النجش، رقم الحديث ١٠٣٤، ٧٥٣/٢. صحيح مسلم، كتاب الأقضية، باب نقض الأحكام الباطلة وردّ محدثات الأمور، رقم الحديث١٧١٨، ١٤٤٣/٣.

٦٦. انظر: الأم: ١١٠/٤، المغنى: ٤٥٩/٨، حاشية الدسوقى: ١٩٠/٢.

٦٧. انظر: الام: ١١١/٦.

٦٨. انظر للتفاصيل: أحكام القرآن: ٨٤/٣، كتاب الجهاد من النوادر والزيادات: ١٦٠.

٦٩. روح المعاني: ٤٨/٦، وانظر أسس العلاقات الدولية في الإسلام، مقال من ندوة أسس العلاقات الدولية في الإسلام: ٤٢-٤٣.

٧٠. الرعد: ٢٠.

٧١. النحل: ٩١.

٧٢. الفتح: ١٠.

٧٣. المسند ، رقم الحديث ١٦٥٥، ٤٠٤/١.

٧٤. هو حذيفة بن جابر العبسي، أبو عبد الله اليمان، صحابي من الولاة الشجعان الفاتحين، كان صاحب سرّ النبي ﷺ في المنافقين، ولاّه عمر على المدائن، له عدّة روايات في كتب الأحاديث. انظر: الاستيعاب: ٣٣٤/١، الإصابة: ٣١٨/١.

٧٥. صحيح مسلم، كتاب الجهاد والسير، باب الوفاء بالعهد، رقم الحديث: ١٧٨٧، ١٤١٤/٣.

٧٦. انظر: صحيح البخاري، كتاب الشروط، باب الشروط في الجهاد، رقم الحديث ٢٥٨١، ٢٥٨٢، ٩٧٤/٢-٩٧٨.

٧٧. الخراج: ١٤١-١٥٠.

٧٨. تسهيل النظر: ١١٧.

٧٩. العلاقات الإنسانية في القرآن: ٧٥.

٨٠. العلاقات الدولية في المجتمع الإسلامي، مجلة كلية العلوم الاجتماعية، ع٦ /٥٨٢.

٨١. السيرة النبوية: ١٧٠/٢ وما بعدها، رسول الله كي سياسي زندكي (الحياة السياسية لرسول الله ﷺ):١٠٢.

٨٢. صحيح البخارى، كتاب الشروط، باب الشروط في الجهاد، رقم الحديث، ٢٥٨٢، ٩٧٧/٢.

٨٣. مرويات غزوة الحديبية: ١٥٩.

٨٤. انظر: المسند، رقم الحديث ٢٣٧٠، ٥٦٥/١، عمدة القارئ في شرح صحيح البخاري: ١٢/١٤.

٨٥. آثار الحرب في الفقه الإسلامي: ٣٥٤.

٨٦. شرح السير الكبير: ٩٨/١.

٨٧. النساء: ٩٠.

٨٨. زاد المعاد: ٦٥/٣.

٨٩. الرسالة الخالدة: ٨٠.

٩٠. صحيح البخاري، كتاب الجهاد والسير، باب لا تمنوا لقاء العدو، رقم الحديث ٢٨٦٣: ١١٠٢/٣. صحيح مسلم ، كتاب الجهاد والسير، باب كراهة تمني لقاء العدو، رقم الحديث ١٧٤١، ١٣٦٢/٣.

٩١. المائدة: ١.

٩٢. المغني: ٤٦٢/٨، مغني المحتاج: ٢٦١/٤.

٩٣. بدائع الصنائع: ١٠٩/٧، شرح فتح القدير: ٣٥٢/٤.

٩٤. الأم: ١٠٨/٤، المهذب: ٢٦٣/٢.

٩٥. الأنفال: ٥٨.

٩٦. المغني: ٤٦٣/٨.

٩٧. الأنفال: ٥٨.

٩٨. تفسير جامع البيان: ٢٧١/٦، الكشاف: ١٦٥/٢.

٩٩. انظر: تفسير جامع البيان: ١٨/١٠، أحكام القرآن: ٣١/٨.

١٠٠. شرح السير الكبير: ٧/٤-٨، بدائع الصنائع: ١٠٩/٧.

١٠١. شرح فتح القدير: ٢٩٤/٤.

١٠٢. بدائع الصنائع: ١١٠/٧.

١٠٣. مغني المحتاج: ٣٦٢/٤.

١٠٤. ذهب البعض إلى التمييز بين المعاهدات Agreements والاتفاقيات Accords / Convention، إذ إنّ كثيرا من الاتفاقات الدولية متشابهة من حيث النص والشكل والموضوع، قد أطلق عليها تارة اسم المعاهدة وتارة اسم الاتفاقية، ولقد قيل في التمييز بينهما أن المعاهدات دائمة، في حين أن الاتفاقات مؤقتة، قال فوشي Fouchille تطلق لفظة المعاهدة عادة على العقود الدولية التي لها أهمية خاصة بالنسبة لأهدافها أو لموضوعها أو لمكانة الدول المشتركة فيها، في حين أن الاتفاقيّة تتضمن تعهدات ثانوية محدودة ذات صبغة اقتصادية أكثر منها سياسية. انظر: الدبلوماسية والبروتوكول: ٢٠٩، القانون الدولي العام: ٥٢٧.

١٠٥. القانون الدولي العام لشكرى محمد عزيز: ٣٦٩.

١٠٦. القانون الدولي العام لأبي هيف علي: ٥٢٦.

١٠٧. القانون الدولي العام لشكري محمد عزيز: ٣٧٠.

١٠٨. المصدر السابق: ٥٠.

١٠٩. تأخذ الاتفاقات المكتوبة أسماء كثيرة، إضافة إلى عبارات معاهدة واتفاقية، كالمعاهدات والاتفاقات السياسية والتنظيمية الهامة، كمعاهدة فرساي للسلام (١٩١٩م)، واتفاقية فيينا لقانون المعاهدات (١٩٦٩م)، هناك تسميات أخرى كنظام وهي تسمية حديثة نسبية كنظام محكمة العدل الدولية (١٩٤٥م)، وميثاق الأمم المتحدة (١٩٤٥م)، واتفاقية فيينا للعلاقات الدبلوماسية (١٩٦١م)، واتفاقية فيينا للعلاقات القنصلية إلخ. والفرق في التسميات لا يدل إلا على اختلافات شكلية بين المعاهدات، أي في طريقة وتقنية صياغة الاتفاق.

انظر:القانون الدولي العام في وقت السلم: ٢٠٧.

١١٠. قانون العلاقات الدولية: ٥٠.

١١١. انظر: القانون الدولي العام، لأبي هيف علي: ٥٢٩، المعاهدات في الشريعة الإسلامية: ١٢٦.

١١٢. انظر . The International Law of PeaceÅ: 128

١١٣. انظر: الدبلوماسية والبروتوكول: ٢١١.

١١٤. انظر: الدبلوماسية والبروتوكول: ٢١١.

١١٥. قانون العلاقات الدولية: ٤٩.

١١٦. الدبلوماسية والبروتوكول: ٢١٢.

١١٧. انظر تفاصيل المعاهدات

« Le probléme de la classification des traités et le projet de la convention établi par la commission de D.I. Des N.U.Mélanges Guggenheim 1968. p:305.

القانون الدولي:٥٢٦-٥٢٧.

١١٨. الدبلوماسية والبروتوكول: ٢١٠، قانون العلاقات الدولية:٦٠.

١١٩. انظر: دستور الجمهورية التونسية، الفصل ٤٨.

١٢٠. المصدر السابق، الفصل ٣٢.

١٢١. المدخل إلى القانون الدولي العام وقت السلم: ٣٨٦.

١٢٢. انظر: الدبلوماسية والبروتوكول: ٢١٠.

١٢٣. القانون الدولي العام: ٥٢٠.

١٢٤. انظر: المعاهدات في الشريعة الإسلامية والقانون الدولي: ١٦٩.

١٢٥. المدخل للقانون الدولي العام: ٣٧٠، والمادة ٣٧٠ من اتفاقية فيينا ١٩٦٩م، والشرح المرفق بها من قبل لجنة القانون الدولي ومؤتمر فيينا.

١٢٦. المعاهدات في الشريعة الإسلامية: ١٦٩.

١٢٧. الدبلوماسية والبروتوكول: ٥٣١.

١٢٨. القانون الدولي العام في السلم والحرب: ٥٤٩.

١٢٩. المعاهدات في الشريعة: ١٧٠.

١٣٠. القانون الدولي العام في السلم والحرب: ٥٥٣.

١٣١. انظر مادة: ٤٩.

١٣٢. القانون الدولي العام: ٥٣٢-٥٣٣.

١٣٣. انظر: اتفاقيّة فيينا لقانون المعاهدات ١٩٦٩م، مادة: ٥٠.

١٣٤. المعاهدات في الشريعة الإسلامية والقانون الدولي العام: ١٧١.

١٣٥. اتفاقية فيينا لقانون المعاهدات لعام ١٩٦٩، ماده ٥٣.

١٣٦. القانون الدولى العام لأبي هيف علي: ٥٣٦.

١٣٧. ميثاق الأمم المتحدة، ١٠٣.

١٣٨. القانون الدولي العام لأبي هيف علي: ٥٤١.

١٣٩. ماده:١١.

١٤٠. تلزم المعاهدات الأطراف المتعاقدة، وقد جرت عدة محاولات فقهية لتقديم تفسير مقبول للصفة الإلزامية للمعاهدات الدولية، عدّ بعض الفقهاء،منهم جان جاك روسو،الإلزام ناتجا عن توافق إرادة الأطراف المتعاقدة، وبعضهم يرى فيه تلازما؛ لأنها ناتجة عن طبيعة الكون والعقل البشري،ومنهم قروسيوس، وقام آخرون بتقديم أن القوة الإلزامية للمعاهدات تقوم على أساس أخلاقي.

انظر تفاصيل هذا:قانون العلاقات الدولية: ٢٦، ٢٧-٧٧ ؛ العلاقات الدبلوماسية والقنصلية: ٧٤.

١٤١. اتفاقية فيينا لقانون المعاهدات ١٩٦٩م، الجزء الثالث، المبحث الأول، مادة ٢٦.

١٤٢. مادة: ٢٧.

١٤٣. القانون الدولي العام: ٤٠-٤٩.

١٤٤. انظر: قانون العلاقات الدولية: ٧٩.

١٤٥. استنفاد المعاهدات كإلغائها يعني وضع حدّ للعمل بالمعاهدة؛ أي لاستمرار نفاذها كما كان مقررًا لها من قبل لأسباب أو لاعتبارات معيّنة. انظر:قانون العلاقات الدولية:٩٣.

١٤٦. مبادىء القانون الدولي:٥١١.

١٤٧. انظر: اتّفاقية فيينّا لعام ١٩٦٩، مادة: ٦٠.

١٤٨. القانون الدولي العام في وقت السلم: ٢٧٣-٢٧٤.

١٤٩. القانون الدولي العام:٦٥٩.

١٥٠. قانون العلاقات: ١٠٠.

١٥١. شرح السير الكبير: ٤/١٥٤.

١٥٢. القانون الدولي العام:٣٧٠.

١٥٣. المعاهدات في الشريعة الإسلامية: ١٠٢.

١٥٤. قانون العلاقات الدولية:٥٠.

١٥٥. انظر: اتفاقية فيينّا لعام ١٩٦٩م، مادة ٥٣.

١٥٦. المعاهدات في الشريعة الإسلامية:١٦٠.

١٥٧. الأحكام السلطانية:٥١ ؛ المهذّب: ٢/٢٦٠

١٥٨. الدبلوماسية والبروتوكول: ٤١٥.

١- **آثار الحرب في الفقه الإسلامي (دراسة مقارنة)**، لوهبة الزحيلي، ط٣، دار الفكر، ١٩٨١م.

٢- **أحكام أهل الذمّة**، لابن قيم الجوزية، تح. حبيب صالح، ط١، مطبعة جامعة دمشق، ١٣٨١هـ ١٩٦١م.

٣- **أحكام أهل الذمّة**، لابن تيميه (تقي الدين أحمد بن شهاب) (ت٧٩٧هـ).

٤- **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**، للماوردي (أبي الحسن علي بن محمد بن حبيب) ت ٤٥٠هـ/ ١٠٥٨م)، دار الكتب العلمية- بيروت، ١٩٨٢م.

٥- **أحكام القرآن**، للجصاص، دار الفكر- بيروت.

٦- **أساس البلاغة**، للزمخشري، دار بيروت للطباعة، بيروت.

٧- **الاستيعاب في معرفة الأصحاب**، لابن عبد البر، تح. علي محمد البجاوي، مكتبة نهضة مصر، القاهرة

٨- **أسس العلاقات الدولية في الإسلام**، لأبي بكر القادري، مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية.

٩- **الأم**، للشافعي، دار الشعب، ١٩٦٨م.

١٠- **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، لابن رشد، مطبعة أحمد كامل بدار الخلافة العليّة، ١٣٣٣هـ.

١١- **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**، للكاساني، ط.٢، دارالكتاب العربي، بيروت - لبنان، ١٩٧٤م.

١٢- **تاريخ الأمم والملوك، للطبري**، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع،١٣٩٩هـ/١٩٧٩م.

١٣- **تاريخ التمدن الإسلامي**، لجرجي زيدان، ط٢، مطبعة الهلال بالفجالة، مصر، ١٩١٦م.

١٤- **تفسير القرآن الحكيم (الشهير بتفسير المنار)**، لمحمد رشيد رضا، ط. ٢، دار المعرفة، بيروت-لبنان.

١٥- **تفسير الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون التأويل**، للزمخشري، انتشارات افتاب، تهران.

١٦- **جامع البيان في تأويل القرآن**، للطبري، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.

١٧- **الجامع الصحيح (المعروف بصحيح البخاري)**، للبخاري محمد بن اسماعيل (ت٢٥٦هـ/ ٨٧٠م)، تح. مصطفى ديب البغاء، دار ابن كثير، واليمامه للطباعة، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م.

١٨- **الجامع الصحيح**، (المعروف بصحيح مسلم)، لمسلم بن الحجاج القشيري، تح. محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر،١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.

١٩- **الجامع الصغير في أحاديث البشير النذير**، للسيوطي (جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر) (ت ٩١١هـ/ ١٥٠٥م)، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان

٢٠- **الجامع لأحكام القرآن**، للقرطبي (أبي عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري)، دار إحياء التراث، بيروت ، ١٩٦٥م.

٢١- **الجهاد حسب المذهب المالكي**، تح. ما قياس فون بديدو P.T.O بيروت، ١٩٩٤م.

٢٢- **تاج العروس**، للزبيدي، دار ليبيا للنشر والتوزيع، بنغازي ١٩٦٦م.

٢٣- **حاشية الدسوقي على الشرح الكبير**، لمحمد الدسوقي، دار الفكر، بيروت.

٢٤- **حاشية رد المحتار على الدر المختار**، لابن عابدين (محمد أمين) (ت١٢٥٢هـ/ ١٨٣٦م)، المطبعة الأميرية، القاهرة ١٣٢٦هـ.
٢٥- **الحاوي الكبير**، للماوردي، مخطوط بدار الكتب المصرية، رقم ٨٢.
٢٦- **الخراج**، لأبي يوسف، مطبعة بولاق، سنة ١٣٠٢هـ.
٢٧- **الدبلوماسية والبرتوكول**، لسمومي فوق العادة، دمشق، ١٩٦٠م.
٢٨- **الرسالة الخالدة**، لعبد الرحمن عزام، دار الكتاب العربي مصر، ١٩٥٤م.
٢٩- **رسول ﷺ كي سياسي زندكى**، لحميد الله محمد، (كتاب باللغة الأردية)، دار الاشاعت، كراجى، ١٩٨٤م.
٣٠- **روح المعانى في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**، للآلوسى شهاب الدين السيد محمود البغدادي، (ت ١٢٧٠هـ/ ١٨٥٤م)، إدارة الطباعة المنيريه، دار إحياء التراث العربى، بيروت.
٣١- **سير أعلام النبلاء**، للذهبي ، تح. شعيب الأرناؤوط، وحسين أسد، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م.
٣٢- **السيرة النبوية**، لابن هشام (محمد بن عبد الملك بن هشام) (ت ٢١٣هـ/٨٢٧م)، دار الجيل، بيروت.
٣٣- **شرح السير الكبير**، للسرخسى (شمس الدين محمد بن أحمد) (ت ٤٨هـ/ ١٠٩٠م)، تح. صلاح الدين المنجد، مطبعة مصر، ١٩٥٨م
٣٤- **شرح السير الكبير**، للسرخسي ط. ١٠- مطبعة دائرة المعارف النظامية، بحيدر آباد - الهند، ١٣٣٥هـ.
٣٥- **شرح فتح القدير وبهامشه شرح العناية**، لابن الهمام (كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيراسي) (ت٨٦١هـ/ ١٤٥٧م)، ط. ١٠- المحمودية ببولاق، مصر ١٣١٦هـ.
٣٦- **الشرع الدولي في الإسلام**، لنجيب الأرمنازي، مطبعة زيدون، ١٣٤٩هـ/ ١٩٣٠م.
٣٧- **الشريعة الإسلامية والقانون الدولي**، لعلي منصور، نشر محمد توفيق عويضة، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، ١٣٩٠هـ/ ١٩٧١م.
٣٨- **عقد الجواهر الثمينة**، (لابن شاس عبد الله بن نحيم) (ت ٦١٦هـ/ ١٢١٩م)، تح. الأستاذ الدكتور محمد أبو الأجفان، عبد الحفيظ منصور، بإشراف محمد الحبيب ابن الخوجة، بكر بن عبد الله أبوزيد، ط- ١. دار الغرب الإسلامي، ١٤١٥هـ / ١٩٩٥م.
٣٩- **العلاقات الإنسانية في القرآن الكريم**، لحمزة إبراهيم فودة، ط١، نادي مكة الثقافي الأدبي، مكة ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.
٤٠- **العلاقات الدبلوماسية والقنصلية**، لمحمد حافظ غانم، القاهرة، ١٩٦٢م.
٤١- **العلاقات الدولية في القرآن والسنة**، ط٣، مكتبة النهضة الإسلامية، عمّان- الأردن، ١٩٨٢م.
٤٢- **العلاقات الدولية في المجتمع الاسلامي**، لمصطفى محمد حسين، مجلة كلية العلوم الاجتماعية ، العدد السادس، جامعة الإمام محمد بن سعود، المملكة العربية السعودية، ١٩٨٤.
٤٣- **الفروق، لشهاب الدين أبي العباس**، عبد الرحمن بن محمد أحمد بن ادريس القرافي، (ت٦٨٤هـ/١٢٨٥م).
٤٤- **القانون الدبلوماسي**، لعلي صادق أبو هيف، منشأة المعارف، الاسكندرية، ١٩٧٥م.
٤٥- **القانون الدولي العام**، لعلي صادق أبو هيف، منشأة المعارف، بالاسكندرية، ١٩٧٥م.
٤٦- **القانون الدولي العام**، لعلي ماهر، مطبعة الاعتماد ١٩٢٤م.
٤٧- **القانون الدولي العام في وقت السلم**، لحامد سلطان، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٦٢م.
٤٨- **القانون الدولي في السلم والحرب**، لمحمد بشير الشافعي،ط. ٤، دار الفكر العربي. بيروت.
٤٩- **قانون العلاقات الدبلوماسية**، لفاضل زكي محمد، مجلة الدبلوماسيا (معهد الدراسات الدبلوماسية بالمملكة العربية السعودية)، العدد الثاني عشر- جمادى الأول، ١٤١٠هـ/ ١٩٨٩م.
٥٠- **قانون العلاقات الدولية**، لأحمد سرحال، ط٢، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ١٤١٣هـ/١٩٩٣م.
٥١- **كتاب اختلاف الفقهاء**، لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري.
٥٢- **كتاب الأموال**، لأبي عبيد القاسم بن سلام، ط١، مؤسسة ناصر للثقافة، نوفمبر، ١٩٨١م.
٥٣- **كتاب المسبوط**، للسرخسي، مطبعة السعادة- مصر، ١٣٢٤هـ.
٥٤- **مبادئ القانون الدولي العام**، لمحمد حافظ غانم، ط٢، القاهرة، ١٩٥٩م.
٥٥- **المدخل إلى القانون الدولي العام وقت السلم**، لمحمد شكري عزيز، دار الفكر، دمشق، ١٩٧٣م.

٥٦- المدخل للفقه الإسلامي، لمحمد سلام مدكور، ط١، مطبعة الرسالة، مصر، ١٣٨٠
٥٧- مرويات غزوة الحديبية (جمع وتخريج و دراسة)، لحافظ بن محمد عبد الله الحكمي، المجلس العلمي، إحياء التراث الإسلامي، الجامعة الإسلامية، المدينه المنورة – المملكة العربية السعودية.
٥٨- المسند، لأحمد بن حنبل (ت٢٤١هـ/ ٨٥٥م) تح. محمد الدرويش، دار الفكر ١٤١١هـ/ ١٩٩١م.
٥٩- المعاهدات في الشريعة الإسلامية والقانون الدولي العام، لمحمود إبراهيم الديك، مطبعة البيان التجارية، دبي.
٦٠- المغني، لابن قدامة (محمد بن عبد الله بن أحمد) (٦٢٠هـ/ ١٢٢٣م)، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض.
٦١- مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، لمحمد بن أحمد الخطيب الشربيني، شركة سابي، بيروت، ١٩٥٥م.
٦٢- المنتقى شرح موطأ إمام دار الهجرة سيّدنا مالك بن انس، لأبي الوليد سليمان بن خلف بن سعد بن أيوب بن وارث الباجي الأندلسي (ت٤٩٤هـ/ ١١٠٠م)، الطبعة الأولى، سنة ١٣٣١.
٦٣- المهذب، لابي إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي، مطبعة مصطفى البابي الحلبي بمصر، ١٣٤٣هـ.
٦٤- الهداية على متن فتح القدير، لعلي بن أبي بكر المرغيناني، البابي الحلبي، القاهرة، ١٣٥٥هـ.
٦٥- وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، لأبي العباس أحمد ابن محمد، ابن خلكان، تح. إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت.

المصادر الأجنبية

1- J. Dehaussy
Le Probleime de la cleassification des
Traites ET be Projet de la convention etabli par la commission du D.I des.

2-N.U, Meilauges Guggenlreim, 1968.

3- Sioual M. Summers
The International Law of Peace, Occeane publication inc, New York, and 1972.

رسائل العلماء وأثرها اللغوي والفكري «رسالة علي بن منصور الحلبي» المعروف بابن القارح نموذجًا

الدكتور/ محمد الحجوي
القنيطرة - المغرب



كانت ظاهرة تبادل الرسائل النثريّة، والقطع الشعرية، شائعة بين العلماء، والأدباء، والمفكّرين، في عصور ازدهار الثقافة والأدب، والفكر، وبخاصّة في مناسبات الأفراح، والأحزان، والأمراض[1]، أو حين يقتضي الأمر مناقشة القضايا التي تشغل بالهم في الأدب والفكر والسياسة والعقيدة. ولكون هذه الرسائل صادرة عن علماء، وبلغاء، ومفكرين أصبحت قطعًا أدبيّة بليغة، ونصوصًا فكريّة قيّمة، يدرسها الأدباء والباحثون لمعرفة أسرار اللغة، والمعاني، والقضايا الفكريّة، والثقافيّة، والعقديّة، التي كانت سائدة في عصر أصحابها.

ولعل رسالة ابن القارح تعدّ من هذه الرسائل البليغة التي حركت الفكر والوجدان، فكان من نتائجها ذاك الحوار الفكري، والأدبي، واللغوي الذي يجلي المظاهر الثقافية والفكريّة لعصر صاحبها. وقد قصد ابن القارح في رسالته هذا القصد، فرسالته موجّهة إلى أديب لامع، ومفكّر كبير في عصره. كما أنّها تضمنت كل القضايا التي تدفع لخلق جدل فكري، وأدبي، وقد طلب ابن القارح في رسالته بعبارة صريحة رأي أبي العلاء في تلك القضايا، حيث قال: «وأساله - أدام الله عزّه - تشريفي بالجواب عنها»[2]، وأبو العلاء جدير بهذا التشريف، وهو الذي تحدث بعلمه الداني والقاصي، «فمن مر على بحره الهياج، ونظر في لآلاء بدره الوهاج، خليق بأن يكبو قلمه بأنامله، وينبو طبعه عن رسائله، إلاّ أن يلقي إليه بالمقاليد، أو يستوهبه إقليدا من الأقاليد»[3].

ولولا جواب أبي العلاء لما كان لرسالة ابن القارح هذا الاهتمام، وهذه العناية على الرغم من مكانته في الأدب والشعر؛ لما حظي كثير من رسائل الأدباء والشعراء بمثل هذه العناية؛ لأنّها لم تثر جدلاً فكريًّا، وحوارًا أدبيًّا. ويكفي ابن القارح فخرًا أن يشيد بأبي العلاء برسالته هذه الإشادة: «وقد وصلت (الرسالة) التي بحرها بالحكم مسجور، ومن قرأها مأجور؛ إذ كانت تأمر بتقبل الشرع، وتعيب من ترك أصلا إلى فرع. وغرقت في أمواج بدعها الزاخرة، وعجبت من اتساق عقودها الفاخرة؛ ومثلها شفع ونفع، وقرب عند الله ورفع»[٤].

وهذه الإشادة لم تأتِ على سبيل المجاملة التي يتطلبها أدب الخطاب في الرسائل، وإنما إشادة جديرة بالرسالة لما تضمّنت من قضايا فكريّة، ودعوة إلى تقبل أحكام الشرع بذكر آي من الذكر الحكيم، وأقوال الرسول عليه السلام، وجهاد الصحابة رضي الله عليهم، ومواعظ الزهاد، والأمثال السائرة، والحكم المأثورة، وذم مذهب الزنادقة، الذي كان يهدد المجتمع الإسلامي بالفرقة والتمزق. وعلى الرغم من شكوى ابن القارح من الضعف والعجز والنسيان في رسالته «فأما مذاكرته فقد يئست منها لما قد استولى علي من النسيان»[٥]. إلاّ أنّ الشكوى جاءت على سبيل تواضع العلماء؛ لأنّ رسالته دلّت على قوة عقل، ويقظة فؤاد، وسلامة ذاكرة، وتناسق فكر. وإن الوقوف على جوهر القضايا التي أثارها يبين صحة ما قلناه، كما يجعلنا ندرك السبب الذي دفع أبا العلاء يتفرغ لها، ويبدع رائعته الخالدة (رسالة الغفران)، وما كان لهذين العملين من نتائج طيبة على الفكر والأدب واللغة والنقد.

إنّ ابن القارح حاول بفطنة وذكاء إثارة قضايا جوهرية شغلت المفكرين في عصره، وقد وفق في الاختيار، والهدف والغاية والنتيجة؛ لأنّ رسالته حققت نتائج لم تكن تخطر على باله. فهل كان يعلم أنها ستكون بذرة طيبة غرست في تربة صالحة، فأينعت وأخصبت وأعطت ثمارًا لا يزال الفكر الإنساني يتغذى منها؟ إنّ الأدب الرفيع، والفكر المنتظم، والمنطق السليم، يخترق الحدود، ويكسر الأزمنة؛ ليصبح ملكًا للفكر الإنساني، وهذا ما حققته رسالة ابن القارح، و(رسالة الغفران).

فما القضايا التي عني بها ابن القارح في رسالته؟

أ- قضية أخبار الزنادقة:

لقد أخذت هذه القضية قسمًا متميّزًا في الرسالة؛ لأنّ الغاية منها الوقوف على ما آل إليه حال المسلمين في عقيدتهم وأخلاقهم وعلاقاتهم الاجتماعية، والرسالة وإن كانت تنتمي من حيث الحقبة الزمنية إلى القرن الخامس الهجري، وصفت أحوال الزنادقة في هذا العصر، وفي العصور السابقة؛ لأنّ الزندقة ليست وليدة القرن الخامس الهجري، فقد بدأت بوادرها بشكل يسير في العصر الأموي، وكثرت في العصر العباسي حينما تحرر الفرس من العبوديّة والقهر والظلم، الذي كانوا يعانون منه في عصر بني أميّة. لكن الحرية التي اكتسبوها في العصر العباسي جعلت بعضًا منهم يتمرد على العادات والتقاليد العربية، وعلى الدين الإسلامي، الذي أنقذهم من ظلم الأكاسرة، وحرر عقولهم من عبادة الطاغوت. قال أحمد أمين: «فلما أتت الدولة العباسية انتعش الموالي وبخاصّة الفرس، وأصبح أكثر السلطان في أيديهم، وغلبوا على العرب، وقد كانت لهم ديانات سابقة لم ينسوها جميعًا لما اعتنقوا الإسلام، وكانوا لا يجرؤون في الحكم الأموي أن ينبسوا بكلمة، وكان همهم الأول أن يتحرروا سياسيًّا لا دينيًّا. فكانت دعواتهم السريّة واجتماعاتهم

وتدابيرهم للسياسة لا للدين، والزندقة إنما هي في الدين لا في السياسة، فلما نجحوا واطمأنوا وغلبوا بدأت تلعب في رؤوسهم الديانات القديمة والجديدة فكانت الزندقة»[٦].

جعل هذا الوضع فرق الزنادقة تكثر، وتجرؤ على سب العرب جهرًا، وتسخر من الدين الإسلامي، وتشوه حقائقه؛ وكانت دوافعهم متعددة، فمنهم من كان يدفعهم إلى ذلك المجون واللهو والعبث والخروج على الأعراف والتقاليد؛ لأنها عربية إسلاميّة. ومنهم من أفرط في استخدام العقل فغلب على علمه، واختار أن يكون متميزًا في دعوته واتجاهه وفكره، فجادل بالباطل والزور والبهتان، وإن كان في أعماقه يعلم بطلان دعواه. وهؤلاء هم الذين قال الله سبحانه وتعالى فيهم:

﴿فَأما الَّذِينَ في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله﴾[٧].

ومنهم من كان يعمد إلى ذلك بدافع تكوين جماعات متمرّدة تحدث الفتن والاضطرابات في المجتمع الإسلامي قصد تحقيق مكاسب سياسيّة وماديّة، فكان في هذه الفئة من أمعن في قتل الناس بلا ذنب ولا جرم. قال ابن الرومي يصف فتنة الزنج، وما حل بأهل البصرة على أيديهم:

كم رضيع هناك قد فطموه
بشبا السيف قبل حين الفطام

كم فتاة بخاتم الله بكر
فضحوها جهرا بغير اكتتام

كم فتاة مصونة قد سبوها
بارزا وجهها بغير لثام

صبحوهم فكابد القوم منهم
طول يوم كأنه ألف عام

ولذلك لا نجد الزنادقة على مذهب واحد يجمعهم في العقيدة والتفكير والسلوك؛ إذ منهم من كان أقرب إلى التوبة لعد إيغاله في الكفر بالقول والفعل، ومنهم من بلغ الحد الأقصى في الكفر والإصرار عليه بإنكاره وحدانية الله ورسالات الأنبياء، ومنهم من اختلطت دوافعهم بالأسباب السياسيّة، والدينيّة، والاجتماعيّة، فارتكبوا الجرائم، التي صور لنا ابن الرومي فظاعتها. ومن الذين نسبت إليهم الزندقة بغير إثبات وإجماع أبو الطيب المتنبي. قيل إن علي بن عيسى الوزير قال له: «أنت أحمد المتنبي»، فرد عليه: «أنا أحمد النبي، وكشف عن بطنه فأراه سلعة فيه، وقال: هذا طابع نبوتي، وعلامة رسالتي»[٨].

هذا الادعاء لم يقع إجماع عليه، كما أنّ المتنبي لم يذكر ذلك في شعره فيتأكد الخبر، ولهذا نجد من يبرئ المتنبي من هذا الادعاء. قال المعري في رده على هذا الخبر الذي أورده ابن القارح في رسالته: «وحدثت أنه كان إذا سئل عن حقيقة هذا اللقب، هو من النبوة؛ أي المرتفع من الأرض. وكان قد طمع في شيء قد طمع فيه من هو دونه، وإنما هي مقادير، يديرها في العلو مدير، يظفر بها من وفق، ولا يراع بالمجتهد أن يخفق»[٩].

كذلك نجد الإشارة في رسالة ابن القارح إلى ابن الرومي، لكن أمره هين؛ لأنّ ما بلغنا عن زندقته أنّه كان عازمًا على ذبح نفسه حينما اشتد عليه الألم، وهو على فراش الموت، لكنّه لم يفعل، بل كان في هذه المرحلة من الألم يذكر الله، ويرجو رحمته في قوله:

غدا ينقطع البول
ويأتي الويل والعول

ألا إنّ لقاء الله
هول دونه الهول

قال ابن القارح: «فأرجو أن يكون هذا القول توبة له مما كان اعتقده من ذبحه نفسه»[10].

أما أبو تمام فأمره أفظع وأشد إذا صحت رواية الحسن بن رجاء الكاتب؛ ذكر أنه عاتب أبا تمام لعدم أدائه الصلاة، فردّ عليه بقوله: «يا مولاي، قطعت إلى حضرتك من بغداد، فاحتملت المشقّة، وبعد المشقة، ولم أره يثقل علي، فلو كنت أعلم أن الصلاة تنفعني وتركها يضرني ما تركتها». قال الحسن بن رجاء: «فأردت قتله فخشيت أن يحمل على غير هذا»[11].

هذه الرواية جاءت من خبر واحد، ولم يؤكدها الباحثون والدارسون، وإذا ثبت هذا القول، فإنّ زندقته لا يرتاب فيها أحد.

أما الفئة التي استهترت بكل شيء، واندفعت في المجون والملذات، وزيّن لها الشيطان سوء عملها، فيمثلها مجموعة من الزنادقة، منهم الخليفة الأموي الوليد بن يزيد الذي انغمس في الملذات وشرب الخمر، وزين له الشيطان أن يرمي المصحف الكريم بالنشاب ويخرقه، ثم يقول مفتخرًا بهذا العمل الشنيع:

إذا ما جئت ربك يوم حشر

فقل: يا رب خرقني الوليد

والشاعر بشار بن برد الذي دعا إلى اعتقاد دين آبائه الفرس، وكان يجهر بذلك في شعره، ويدعو إلى المجون والفسق.

والشاعر صالح بن عبد القدوس القائل:

رب سر كتمته فكأني

أخرس، أو ثنى لساني عقل

ولو أني أظهرت للناس ديني

لم يكن لي في غير حبسي أكل[12].

ومنهم فئة الشعراء المتصوفة الذين أضلّوا الناس، مثل الحسين بن منصور الحلاج الذي دعا إلى مذهب الحلول، وخدع الناس بأباطيله.

وفي أباطيل المتصوفة قال الشاعر:

أرى جيل التصوف شرَ جيل

فقل لهم، وأهون بالحلول

أقال الله حين عشقتموه

كلوا أكل البهائم وارقصوا لي؟[13]

أما فئة الزنادقة الذين اتبعوا إحداث الفتنة من وراء تأويل الآيات المتشابهات، فمنهم أبو إسحاق إبراهيم بن محمد بن عون، مؤلف كتاب (التشبيه)، وأحمد بن يحيى الراوندي، الذي صنّف كتبًا أنكر فيها وحدانية الله، ورسالة الأنبياء، وطعن في نظم القرآن وإعجازه؛ وهذه الكتب هي: (التاج)، و(الزمرد)، و(ونعت الحكمة)، و(الدامغ)»، و(القضيب)[14].

وقد ردّ العلماء الثقاة عليه، وأبطلوا زيفها وتضليلها.

والمنصور الصناديقي الذي ظهر في اليمن ودعا الناس إلى الاختلاط في الأنساب، والأموال بدعوى إزالة الفوارق الاجتماعية، وكان يقول لهم: «إذا فعلتم هذا لم يتميز مال من مال، ولا ولد من ولد، فتكونوا كنفس واحدة»[15].

وهؤلاء الزنادقة لم يكتفوا بإباحة المحرمات وتزيينها للناس، وإنّما كان منهم من بث الروع والفزع في المجتمع بقتل الآمنين؛ فهذا الجنابي القرمطي قتل بمكة ألوفا، وتملك من النساء والغلمان والصبيان من ضاق بهم الفضاء كثرة ووفورا. والعلوي البصري صاحب الزنج قتل في

موضع يقال له «العقيق» أربعة وعشرين ألفًا، وكان يخطب في الزنج قائلاً: «إنكم قد أعنتم بقبح مظهر فاشفعوه بقبح مخبر، واجعلوا كل عامر قفرًا، وكل بيت قبرًا»[١٦].

وقد رأينا في أبيات ابن الرومي صورًا قاتمة لجرائمهم، وقد أهلكهم الله جميعًا، ولهم في الآخرة أشد العذاب.

ثانيا: ذكر أخبار الرسول ﷺ والصحابة والزهاد:

إذا كانت رسالة ابن القارح قد اهتمت بظاهرة الزندقة، وما أحدثوا من بدع وفتن واضطرابات في المجتمع، كان لها أثر سيّئ في أمن الناس واستقرارهم، ولولا حزم الخلفاء، وما أظهروا من مواقف نبيلة في استئصالهم لكان أمرهم أفظع وأشد على مجتمعهم، وعلى العالم الإسلامي؛ فإنّ هذه الرسالة اهتمت كذلك بذكر مواقف الجهاد لنصرة الإسلام، وتثبيت العقيدة بدءًا من الرسول عليه السلام، وأصحابه رضوان الله عليهم، والتابعين، ومن سار على هديهم. لقد ضحوا بأنفسهم وأموالهم في سبيل نصرة الإسلام، وتثبيت أحكامه وشرائعه وقوانينه. ولم يثنهم عن هذا العمل النبيل تعرضهم للأذى - وهم قلّة - فصبروا واستجابوا لقول الله تعالى: **﴿لَتُبْلَوُنَّ فِي أَمْوَالِكُمْ وَأَنفُسِكُمْ وَلَتَسْمَعُنَّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُواْ الْكِتَابَ مِن قَبْلِكُمْ وَمِنَ الَّذِينَ أَشْرَكُواْ أَذًى كَثِيرًا وَإِن تَصْبِرُواْ وَتَتَّقُواْ فَإِنَّ ذَلِكَ مِنْ عَزْمِ الأُمُورِ﴾**[١٧].

فنالوا رضا الله في الدنيا، وحسن المآب في الآخرة، وكان الرسول عليه السلام وأصحابه، رضوان الله عليهم، مثالاً يحتذى في الجهاد والصبر على المكاره. ذكر الرسول عليه السلام ما لقي من قومه من جهد وشدة فقال:

«لقد مكثت أيامًا وصاحبي هذا يشير - إلى أبي بكر - بضع عشرة ليلة ما لنا طعام إلا البرير في شعب الجبال»[١٨].

وكذلك حال الصحابة رضوان الله عليهم، لقوا عنتًا شديدًا، فصبروا وتحمّلو الأذى بجانب الرسول عليه السلام حتى نصره الله، وأصبحت كلمة الإسلام هي العليا، ودخل الناس أفواجًا في الإسلام، واقتدوا بسيرة الرسول وأصحابه، ملح الأمة ونجمها الذي أنار لهم الطريق. ذكر الصحابي الجليل عتبة بن غزوان البلاء والشدة التي كانوا عليها وهم قلة وضعفاء إلا من قوة الإيمان حتى منَّ الله عليهم بالنصر، وأصبحوا سادة الناس، فقال:

«لقد مكثنا زمانا ما لنا طعام إلا ورق البشام[١٩]، أكلناه حتى تقرحت أشداقنا، ولقد وجدت يومًا تمرة فجعلتها بيني، وبين سعد[٢٠]. وما منا اليوم أحد إلا وهو أمير على كورة»[٢١].

وعلى هذا النهج من الصلاح والتقوى كان التابعون والزهاد والنساك والوعاظ، ذكر ابن القارح منهم ابن السماك[٢٢]، وأبا بكر الشبلي[٢٣]، اللذين كان لأقوالهم وأفعالهم وسلوكهم أثر كبير في هداية الناس إلى أسس الشريعة السمحاء. كما نجد ابن القارح يجعل قسمًا من رسالته وعظًا وإرشادًا وتنبيهًا للغافلين، كقوله:

«وأنا استعين بعصمة الله وتوفيقه، وأجعلهما معيني على شهواتي، وأشكو إليه عكوفي على الأماني، وأسأله فهما لمواعظ الدنيا، فقد عميت عن كلوم غيرها بما جثم على خواطري من الشغف بها»[٢٤].

ولا ريب أنّ هذه المواعظ، مع ما ذكر من جهاد الرسول عليه السلام وأصحابه رضوان الله عليهم، دعوة للاستمرار على المبدأ الذي نشأت فيه الدعوة الإسلامية في صفائها وثباتها، ورد على مذهب الزنادقة الذين لم يفلحوا فيه.

ما يميّز رسالة ابن القارح من الجانب الأدبي واللغوي أنّها نموذج للرسائل البليغة، ولطريقة الكتابة والترسل في ذلك العصر. إنّ اللغة التي صيغت بها الرسالة تتسم بخصائص لغويّة وأدبيّة متميزة، فهي جزلة، وخالية من الغريب والشاذ؛ وعلى الرغم من أنها عالجت قضايا فكريّة إلاّ أنّ صياغتها تميّزت بأسلوب أدبي، زانه آي من الذكر الحكيم، وكلمات جامعة، وحكم مضيئة، وأمثال سائرة، وشواهد شعريّة بليغة. وهذا ما يجعلنا نقول إنّها تعكس صورة جليَّة لطريقة الكتابة والترسل في هذا العصر. وليس في هذا الادعاء غرابة، فابن القارح تتلمذ على كبار أدباء عصره ولغوييه[٢٥] وثقافته الواسعة في اللغة والأدب والشعر والأخبار مكنته من أن يصبح أديبًا بليغًا، وكاتبًا مترسلاً وشاعرًا مطبوعا[٢٦].

ومن الخصائص اللغويّة البارزة التي يقف عندها الباحث في هذه الرسالة ما تضمنت من أمثال سائرة، وضعت في تناسب تام بين الصياغة والدلالة، فأضفت على الأسلوب سمة جماليّة بديعة، من ذلك قوله يذكر تشوقه للقاء الشيخ أبي العلاء:

«فإن وهب الله لي ملاء من العمر يؤنسني برؤيته، ويعلقني بحبل مودته، صرت كساري الليل ألقى عصاه، وأحمد مسراه، وقر عينًا، ونعم بالا، وكان كمن لم يمسسه سوء، ولم يتخونه عدو، ولانكهة رواح ولا غدو»[٢٧].

لقد عبّر ابن القارح عن حرارة الشوق، وشدة التلهف للقاء الشيخ بتشبيه تضمن المثل الذي يدل على الارتياح الذي يحس به المرء بعد بلوغ المرام، وهو قولهم: «عند الصباح يحمد القوم السرى». وهذا المثل يعبرون به عما يلاقيه ساري الليل من تعب ومشقة، وهول، وخوف، وفزع، وهو يجتاز طرقًا تكتنفها المخاطر والأهوال، فلا يرتاح له بال، ولا يشعر بالاطمئنان حتى يطل الصباح، ويحط عصا الترحال في المكان الذي يجد فيه أمنًا، فلذلك جاءت عبارة «الحمد» للدلالة على هذا الارتياح النفسي. والشيخ أبو العلاء، وهو الأديب الألمعي، والعالم بلغة الأعراب في حقيقتها، ومجازها، يدرك ما تضمن هذا التعبير من مشاعر اللهفة والشوق.

كما كان ابن القارح يعمد إلى الأسلوب الذي يبرز قوة أحاسيسه، وصدق خواطره ومشاعره، وإن استعمل في ذلك عبارات تبدو غريبة ونادرة، لكن غرابتها وندرتها تزول حينما يتبين القصد من استعمالها، كقوله يذكر ما لقي من شدائد ومرائر في أثناء عودته إلى «حلب» بعد غياب طويل:

«وردت (حلب) ظاهرها - حماها الله وحرسها - بعد أن منيت بربضها بالدرخمين وأم حبوكرى والفتكرين، بل رميت بآبدة الآباد، والداهية النآد. فلما دخلتها - وبعد لم تستقر بي الدار، وقد نكرتها لفقدان معرفة جار - أنشدتها باكيًا:

إذا زرت أرضا بعد طول اجتنابها

فقدت حبيبًا والبلاد كما هيا»[٢٨]

إنّ العبارات التي وصف بها معاناته، وهي: الدرخمين وأم حبوكرى، والفتكرين، وآبدة الآباد، والداهية النآد، تبدو غريبة لقلة استعمالها في

عصر ابن القارح، ولا سيما عند الأدباء والكتاب المترسلين، ولكننا إذا عرفنا الغاية من استعمالها في هذا الموضع ندرك السبب والدافع النفسي الذي جعله يكررها، وهذا الدافع هو التعبير عن قوة الشدائد التي اعترضت سبيله؛ والعرب تعبّر بواحدة منها عن شدة المعاناة، كما قال ابن أحمر:

فلما غسا ليلي وأيقنت أنها
هي الأربى جاءت بأم حبوكرى

فكيف يكون حال ابن القارح من المعاناة والشدة، وقد أورد كل تلك العبارات مجتمعة في تركيب واحد؟

[illegible]

في رسالة ابن القارح ملحوظة نقديّة إلا أنها لا تعبر عن سعة اطلاعه، وعمق معرفته بالمذاهب والفنون الأدبيّة والنقديّة، مثل ما وجدنا في مؤلفات نقّاد عاصروه، ولا سيما، (رسالة الغفران). والإشارة النقديّة التي وجدناها يعيب فيها قول المتنبي:

أذم إلى هذا الزمن أهيله

إنّ المتنبي ذم إلى الزمان أهله، والزمان حركات أفلاك، لا تعقل ولا تعلم شيئًا، فنزله منزلة العاقل. قال ابن القارح:

«وهو سائغ في مجاز الشعر، وقائله غير ممنوع من النظم والنثر، ولكنه وضعه في غير موضعه، وخاطب به غير مستحقه»[٢٩].

وعلى الرغم من نقده هذا المردود عليه إلاّ أنّه أشار إلى خصائص ذات دلالة في الشعر، وهي قضية المجاز، وقدره الشاعر الفحل على التعبير به. والمتنبي من هؤلاء الشعراء الذين يجوز لهم ما لا يجوز لغيرهم، لأنّهم أمراء الكلام، وأصحاب المذاهب الفنيّة، يصرفون الكلام على وجوه وطرائق تضفي عليه الرونق والحسن، وإن خرجوا على القواعد الثابتة، والمعاني المألوفة. قال الخليل بن أحمد:

«الشعراء أمراء الكلام يصرفونه أنى شاءوا، ويجوز لهم ما لا يجوز لغيرهم؛ من إطلاق المعنى وتقييده، ومن تصريف اللفظ وتعقيده، ومدّ المقصور، وقصر الممدود، والجمع بين لغاته، والتفريق بين صفاته، واستخراج ما كلّت الألسن عن وصفه ونعته، والأذهان عن فهمه وإيضاحه، فيقربون البعيد، ويبعدون القريب، ويحتج بهم، ولا يحتج عليهم، ويصورون الباطل في صورة الحق، والحق في صورة الباطل»[٣٠].

وخصوم المتنبي - وهو الذي ملأ الدنيا وشغل الناس بمعانيه وحكمه، وفنونه الشعريّة - كانوا مولعين بتتبع أشعاره لاصطياد سقطاته وهفواته، مثل ما عابوا عليه قوله:

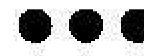
ليلتنا المنوطة بالتناد

فقالوا: صغر الليلة ثم استطالها؛ لكنه رد عليهم هذا النقد، وأوضح أنّ التصغير هنا تصغير تعظيم، وهو كثير في أشعار العرب. وقال القاضي الجرجاني مبينًا ما فيه من إفراط يستحسن:

«ومن تأمله عرف أنّه بأن يراد به القيامة أشبه، ولا عيب فيه لو أراده؛ إنما هو ضرب من الإفراط قد استعمله الشعراء»[٣١].

وابن القارح نفسه شعر في موضع آخر من رسالته أنه غير مصيب في نقده؛ لكونه ذم شيئًا وقع هو فيه، فقال: «قد ذممت شيئًا ووقعت فيه أنا، كالغريق يطلب معلقا، والأسير يندب مطلقا»[٣٢].

هذه هي القضايا التي تناولها ابن القارح في رسالته، والمتأمل في مضامينها يرى أنها وثيقة أدبيّة، وفكريّة، وتاريخيّة، يستعين بها الأديب لمعرفة طرائق كتابة البلغاء وترسلهم، كما يرى فيها المفكر والباحث التطورات التي طرأت على الفكر الإسلامي، وأثر التيارات الفكريّة والمذاهب العقدية في الإسلام. أما المؤرخ فيراها وثيقة سياسيّة وسجلا لمرحلة صراع الأفكار والمذاهب والنحل، وما نتج عن ذلك من جدل وحوار، واضطرابات وفتن، وأثر كل ذلك في المجتمع. ولهذا تظل هذه الرسالة مرجعًا معتمدًا عند الدراسين والباحثين في القضايا الأدبيّة، والفكريّة، والسياسيّة، والعقديّة للقرن الخامس الهجري. وإذا كان لها هذا الأثر الكبير في تاريخ الثقافة والفكر العربيين، فإنّها ستظل مرتبطة بعمل إبداعي متميز في تراثنا العربي، لايزال يغذي الفكر، ويشحذ القرائح، وينمي المواهب. هذا العمل المتميز هو (رسالة الغفران) الخالدة. ■



هو علي بن منصور بن طالب الحلبي أبو الحسن، كان شيخًا قيمًا بالنحو، حافظًا للغة والأشعار، راوية للأخبار. ولد سنة ٣٥١هـ، وكان حيّا سنة ٤٢١هـ. بغيةالوعاة: ٢/٢٠٧

١. الرسائل النثرية البليغة كثيرة في تراثنا العربي. ونشير هنا إلى نموذج من القطع الشعريّة التي كان يرسلها الأدباء إلى أصحابها في المناسبات، من ذلك المقطوعة التي أرسلها الأديب الفقيه أبو القاسم بن أبي العافية إلى صديقه الأديب أبي القاسم الشريف السبتي، وكان هذا في حال من المرض شديد، وكان قد بعث لابن أبي العافية رسالة، فأجابه بهذه المقطوعة:

تفديك أنفسنا، وإن قلت فدى
فهي الكثيرة لا تعادل أوحدا

فاسلم سلمت من المكارة كلها
وبقيت صدر المنتدى بحر الندى

حتى تحيل الشيب أشهب واضحا
فتجوز غايات الحياة مدى مدى

فإذا انقضى الأجل المسمى زرتم
في الخلد جدكم الكريم محمّدا

وافى كتابكم فبت لأجله
ريان أشكو من تباريح الصدى

ريان من وردي بعذب خطابه
ظمآن من حر الصبابة مكمدا

فنشرته ولثمته، فكأنني
طالعت منك به الفضائل واليدا

ودعوت ربي في بقائك سالما
والله ينجز في الدعاء الموعدا

رفع الحجب: ٣/٩١٢.
٢. رسالة ابن القارح: ٦٨.
٣. المصدر نفسه:٢٢ ٢٣-، والإقليد: المفتاح.
٤. رسالة الغفران: ١٣٩ ١٤٠-
٥. رسالة ابن القارح: ٦٥.
٦. ضحى الإسلام :١/١٣٩.
٧. آل عمران : ٧.
٨. رسالة ابن القارح: ٢٩.
٩. رسالة الغفران : ٤١٨- ٤١٩.
١٠. رسالة ابن القارح: ٤١.
١١. المصدر نفسه.
١٢. المصدر نفسه:٣١.
١٣. المصدر نفسه :٣٧.
١٤. المصدر نفسه٣٨ -٤١.

١٥. المصدر نفسه:٣٢.
١٦. المصدر نفسه:٣٥.
١٧. آل عمران :١٨٦.
١٨. رسالة ابن القارح:٤٧: ثمر الأراك.
١٩. البشام: شجر طيب، يستاك به.
٢٠. هو سعد بن أبي وقاص.
٢١. رسالة ابن القارح: ٤٧.
٢٢. هو محمد بن صبيح أبو العباس، كوفي، كان زاهدًا وواعظا، كبير القدر عند الخليفة هارون الرشيد، توفي ١٨٣هـ.
٢٣. أبو بكر الشبلي، زاهد متصوف، برع في مذهب «مالك» ثم صحب «الجنيد» توفي ببغداد سنة ٣٣٤هـ.
٢٤. رسالة ابن القارح: ٥٠.
٢٥. وهؤلاء العلماء هم : أبو عبد الله ابن خالويه، وأبو الحسن المغربي، وأبو علي الفارسي، وأبو سعيد السيرافي، وعلي بن عيسى الرماني، وأبو عبيد الله المرزباني، وأبو حفص الكتاني.
٢٦. ذكر ابن القارح في رسالته أن أبا القاسم بن علي بن الحسين المغربي قال له ليلة: أريد أن أجمع أوصاف الشمعة السبعة في بيت واحد، وليس يسنح لي ما أرضاه. فقال ابن القارح : أنا من أفعل من هذه الساعة، وكتب بحضرته:

لقد أشبهتني شمعة في صبابتي
وفي هول ما ألقى وما أتوقع
نحول، وحرق، في فناء ووحدة
وتسهيد عين، واصفرار وأدمع

فانكر عليه أبو القاسم سرعة الخاطر، فأجابه بقوله: «وقلت: أنت ذاكر قول أبيك لي ولك وللبتي الشاعر وللمحسن الدمشقي، ونحن في الطارمة: اعملوا قطعة قطعة. فمن جود جعلت جائزته كتبها فيه، فقلت:

بلغ السماء سمو بيت
شيد في أعلى مكان
بيت علا حتى تغو
ر في ذراه الفرقدان
فانعم به لا زلت من
ريب الحوادث في أمان

فاستجاد سرعتها وكتبها في الطارمة. وخلع علي» رسالة ابن القارح:٦٠-٧٠. والطارمة: بيت كالقبة.
٢٧. رسالة ابن القارح:٥٦.٥٧-
٢٨. رسالة ابن القارح:٢٤.٢٥-
٢٩. رسالة ابن القارح:٢٨.
٣٠. منهاج البلغاء:١٤٣.١٤٤-
٣١. الوساطة بين المتنبي وخصومه:٤٥٩.
٣٢. رسالة ابن القارح:٤٤ . وكان قد ذم العصر وصروفه وأيامه بقوله: «شيمته اصطفاء اللئام، والتحامل على الكرام: وهمته رفع الخامل الوضيع، ووضع الفاضل الرفيع إذا سمح بالحباء، فأبشر بوشك الاقتضاء».

١- **بغية الوعاء في طبقات اللغويين والنحويين**، لجلال الدين السيوطي، تح. محمد أبو الفضل إبراهيم، ط٢، دار الفكر.

٢- **رسالة ابن القارح**، لعلي بن منصور الحلبي، تح. د. عائشة عبد الرحمن (بنت الشاطيء)، ط٦، ضمن رسالة الغفران.

٣- **رسالة الغفران**، لأبي العلاء المعري، تح. د. عائشة عبد الرحمن (بنت الشاطيء)، ط٦، دار المعارف.

٤- **رفع الحجب المستورة عن محاسن المقصورة**، لأبي القاسم الشريف السبتي، ط١، مطبوعات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب

٥- **ضحى الإسلام**، لأحمد أمين، ط١٠، دار الكتاب العربي، بيروت.

٦- **منهاج البلغاء وسراج الأدباء**، لحازم القرطاجني، تح .محمد الحبيب ابن الخوجة، ط٢، دار الغرب الإسلامي، لبنان ، ١٩٨١م.

٧- **الوساطة بين المتنبي وخصومه**، للقاضي علي بن عبد العزيز الجرجاني، تح. محمد أبو الفضل، وعلي محمد البجاوي، دار القلم، بيروت.

في أصل اللغة وتطورها

عند

أبي نصر الفارابي

الدكتور/ الحسن الهلالي

فاس – المغرب

تمهيد:

يتناول هذا المقال موضوعًا، نرى أنه لا يزال في حاجة إلى مزيد بحث وفضل تأمل. يتعلق الأمر بالنظر في أصل اللغة في الفكر العربي الإسلامي القديم. وسوف نقتصر على رأي أبي نصر الفارابي؛ لاعتقادنا أنه يتميز عن غيره من مفكري الإسلام الذين بحثوا الموضوع نفسه، بعمق في الطرح، وبعد في الرؤية، وجرأة في الرأي.

إنّ موضوع أصل اللغة، أوحي هي وإلهام، أم تواضع واصطلاح، من الموضوعات التي شغلت الفكر الإنساني منذ القديم. اهتم به الفكر العربي الإسلامي، وارتبط عنده بمسائل عقديّة ولغويَّة. ولقد كان يتجاذب الرأي في هذا الموضوع توجهان رئيسان:

- توجه يقول إن أصل اللغة الوحي والإلهام، وهو رأي بعض اللغويين كابن فارس والأشاعرة من المتكلمين. وتعود أصول هذا الرأي إلى أفلاطون.

- توجه يرى أن أصل اللغة التواضع والاصطلاح. وهو مذهب أهل النظر والمعتزلة. وتمتد جذور هذا الرأي إلى أرسطو. ويمثل الفارابي، في الثقافة العربية الإسلامية هذا الرأي خير تمثيل، بل لقد كان من أوائل مفكري الإسلام بحثًا وتساؤلاً عن أصل اللغة ونموّها واكتمالها، وراعى في بحثه الموضوع جميع الأبعاد المرتبطة بهذه المشكلة من أبعاد طبيعيّة، وتاريخيّة، واجتماعيّة، وعلميّة، بهدف تقديم صورة شاملة وواضحة تساهم في حل تلك الإشكاليّة القديمة – الحديثة. وقبل أن نتعرف

رأي الفارابي عن قرب في هذا المجال، نود أن نمر بسرعة على رأي اللغويين في الموضوع.

أصل اللغة عند اللغويين العرب

لن نستقصي هنا آراء اللغويين العرب في موضوع أصل اللغة، وإنما نتوقف عند شخصيتين تمثلان، فيما نرى، المواقف والمذاهب التي راجت عند علماء اللغة في هذا الصدد. ونقصد بهما شخصية ابن فارس، ويمثل التوجّه الذي يقول إنّ اللغة توقيف، وإلهام، وشخصية ابن جني، ويميل إلى الرأي القائل إنّ أصل اللغة تواضع واصطلاح.

لقد عقد ابن فارس بابا في (الصاحبي) خصّه لموضوع لغة العرب أتوقيف هي أم اصطلاح. وأقر بأنها توقيف. واستدل على ذلك بمجموعة من الأدلة، ترمي كلّها إلى إثبات أنّ اللغة توقيف ووحي، وهي:

- قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾[1].
- «إجماع العلماء على الاحتجاج بلغة القوم فيما يختلفون فيه أو يتفقون عليه. ثم احتجاجهم بأشعارهم. ولو كانت اللغة مواضعة واصطلاحًا لم يكن أولئك في الاحتجاج بهم بأولى منا في الاحتجاج (بنا) لو اصطلحنا على لغة اليوم، ولا فرق».
- «لم يبلغنا أنّ قومًا من العرب في زمان يقارب زماننا أجمعوا على تسمية شيء من الأشياء مصطلحين عليه، فكنّا نستدل بذلك على اصطلاح (قد) كان قبلهم»[2].

أمّا ابن جني فقد عقد بدوره بابا في الخصائص، عنونه بـ «القول على أصل اللغة إلهام هي أم اصطلاح» عرض فيه الرأيين معًا، وحجج كل منهما مع مناقشتها. فبين أنّ استناد القائلين بالوحي والإلهام إلى الآية: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ لا يتناول موضع الخلاف؛ وذلك أنّه قد يجوز تأويل الآية: بـ «أقدر آدم على أن واضع عليها؛ وهذا المعنى من عند الله سبحانه لا محالة. فإذا كان ذلك محتملاً غير مستنكر سقط الاستدلال به»[3]، على أنه قد تفسر الآية بِ: «أنّ الله سبحانه علم آدم أسماء جميع المخلوقات، بجميع اللغات: العربية، والفارسيّة، والسريانيّة، والعبرانيّة، والروميّة، وغير ذلك من سائر اللغات؛ فكان آدم وولده يتكلمون بها؛ ثم إنّ ولده تفرقوا في الدنيا، وعلق كل منهم بلغة من تلك اللغات، فغلبت عليه، واضمحلّ عنه ما سواها؛ لبعد عهدهم بها»[4]، وعلى هذا، يجب تبني هذا الرأي «والانطواء على القول به».

ويحتج من قال إنّ اللغة لا تكون وحيًا بأن أصل اللغة لا بد فيه من المواضعة. ولا تتحقق المواضعة إلا بالمشاهدة والإيماء، «والقديم سبحانه لا يجوز أن يوصف بأن يواضع أحدا من عباده على شيء؛ إذ قد ثبت أن المواضعة لا بد معها من إيماء وإشارة بالجارحة نحو المومأ إليه، والمُشار نحوه، والقديم سبحانه لا جارحة له، فيصحّ الإيماء، والإشارة بها منه؛ فبطل عندهم أن تصح المواضعة على اللغة منه، تقدست أسماؤه»[5].

ويبدو أنّ ابن جني لا يتبنى موقفًا واضحًا، ولا يجزم بأحد الرأيين: الاصطلاح أو التوفيق. فبعد أن عرض أدلّة كل فريق على حدة، وتأمل حال هذه اللغة الشريفة، وما يوجد فيها من حكمة، ودقّة وإرهاف ورقّة، تكافأت عنده الأدلّة، فقال: «أقف

بين تين الخلتين حسيرًا، وأكاثرهما فأنكفئ مكثورًا. وإن خطر خاطر فيما بعد، يعلّق الكف بإحدى الجهتين، ويكفها عن صاحبتها، قلنا به، وبالله التوفيق»[٦].

وعلى خلاف ذلك، نجد الفارابي يتخذ موقفًا جريئًا في هذا المبحث، حيث ذهب إلى أنّ اللغة تواضع واصطلاح؛ أي إنها نتيجة للاتفاق الذي ينبع من احتياج الجماعة اللغويّة. فما اللغة عند الفارابي أولاً؟ وكيف تم التواضع عليها؟ وكيف نمت وتطورت حتى أصبحت لغة تعبّر عن تعاريج الفكر الفلسفي الشامل والفكر المنطقي المجرّد؟

أصل اللغة وتطورها عند الفارابي:

لغة ملازمة للاجتماع البشري:

إذا عدنا إلى نصوص الفارابي نجده يشير في أكثر من موضع إلى أنّ الاجتماع البشري شيء فطري في النوع الإنساني. يذهب مثلاً في كتاب (آراء أهل المدينة الفاضلة) إلى أن «الإنسان من الأنواع التي لا يمكن أن يتم لها الضروري من أمورها، ولا تنال الأفضل من أحوالها إلا بالاجتماع والتعاون، فكل واحد من الناس مفطور على أنهّ محتاج في قوامه، وفي أن يبلغ أفضل كمالاته إلى أشياء كثيرة، لا يمكنه أن يقوم بها كلّها هو وحده، بل يحتاج إلى قوم آخرين يقوم له كل واحد منهم بشيء مما يحتاج إليه، وكل إنسان هو من الآخرين بهذه الحال»[٧].

إن الاجتماع البشري ضرورة طبيعيّة وغريزة فطريّة في الإنسان، ليتم له التعاون في حياته ومطعمه ومسكنه، ويتغلب على باقي الحيوانات بأصنافها المتعددة، ويجعل الكون وما فيه في خدمته بما يحقق سعادته وكماله. وتستتبع ضرورة الاجتماع الحاجة إلى «البيان» بتعبير الجاحظ، «الذي جعله سببًا فيما بينهم، ومعبرًا عن حقائق حاجاتهم، ومعرفًا لمواضع سد الخلة ورفع الشبهة، ومداواة الحيرة؛ ولأنّ أكثر الناس عن الناس أفهم منهم عن الأشباح الماثلة، والأجسام الجامدة»[٨]. والبيان الذي به يتعارف الناس معانيهم، والمترجم عن أغراضهم، لا يعدو أربعة أصناف، هي: اللفظ، والخط، والإشارة، والعقد. غير أن أسهل هذه الأصناف وأفيدها وأكثرها ليونة واستجابة لحاجات التعبير إنما هو استعمال الألفاظ. يقول ابن سينا في هذا الصدد: «ولما كانت الطبيعة الإنسانية محتاجة إلى المحاورة لاضطرارها إلى المشاركة والمجاورة، انبعثت إلى اختيار شيء يتوصل به إلى ذلك، ولم يكن أخفّ من أن يكون فعلاً، ولم يكن أخفّ من أن يكون بالتصويت، خصوصًا الصوت لا يثبت ولا يستقر ولا يزدحم، فتكون فيه مع خفته فائدة وجود الإعلام به مع فائدة انمحائه؛ إذ كان مستغنيًا عن الدلالة به بعد زوال الحاجة عنه، أو كان يتصور بدلالته بعده، فمالت الطبيعة إلى استعمال الصوت، ووفقت من عند الخالق بآلات تقطيع الحروف وتركيبها معًا؛ ليدل بها على ما في النفس من أثر»[٩].

وعدد فخر الدين الرازي الأسباب التي لأجلها كان التواصل بالألفاظ أسهل وأنفع، وأفيد من باقي أدوات التعبير الأخرى. فحصرها في ثلاثة أسباب؛ أحدها: «أنّ النفس عند الإخراج سبب لحدوث الصوت، والأصوات عند تقطيعاتها أسباب لحدوث

الحروف المختلفة، وهذه المعاني تحصل من غير كلفة ومعونة بخلاف الكتابة والإشارة وغيرهما، والثاني: أنّ هذه الأصوات كما توجد تفنى عقيبه في الحال، فعند الاحتياج إليه تحصل، وعند زوال الحاجة تفنى وتنقضي، والثالث: أنّ الأصوات بحسب التقطيعات الكثيرة في مخارج الحروف تتولد منها الحروف الكثيرة، وتلك الحروف الكثيرة بحسب تركيباتها الكثيرة يتولد منها كلمات تكاد أن تصير غير متناهية، فإذا جعلنا لكل واحد من المعاني واحدا من تلك الكلمات توزّعت الألفاظ على المعاني من غير التباس واشتباه، ومثل هذا لا يوجد في الإشارة والتصفيق، لهذه الأسباب الثلاثة قضت العقول السليمة بأن أحسن التعريفات لما في القلوب هو الألفاظ»[10].

وبالنظر إلى الأمور التي أتى على ذكرها الإمام فخر الدين الرازي، ولأنّ العلم باللغة وباشتقاقها وتصريفها وأنحاء دلالة الألفاظ على المعاني مدخل ضروري لفهم المقولات وإدراك أبعادها المعرفيّة والانطولوجية، اهتم الفارابي باللغة دون باقي أدوات التعبير والتواصل الأخرى. فوقف على نشأتها، وتعقب مراحل تطورها، مبينًا كيف أضحت لغة تعبر عن تعاريج الفكر المنطقي المجرد والمعاني الفلسفية الشاملة بعدما كانت لغة مرتبطة بما هو حسّي من المعاني وبحياة البداوة البسيطة.

نحو تعريف الفارابي للغة.

لن يجد الناظر في أعمال الفارابي تعريفًا مباشرًا ودقيقًا للغة، بل إشارات ومقاطع، تكشف عن طبيعتها وتحدد وظيفتها. فهي عنده نظام من العلامات الصوتية، تتكلمه جماعة لغوية معيّنة، بعد أن تتلقاه عن المجتمع الذي تحيا فيه، وتدل به على المحسوسات والمعقولات، وتعبر به عن المقاصد والأغراض، وتحقق به وظائف التواصل والإبلاغ. وهي إضافة إلى ذلك، دائمة التطور والثراء، تستجيب لحاجات الجماعة في التعبير عن مستجداتهم الحياتية اليومية، والصناعية، والفكريّة. ونميل إلى أن ابن جني كان يستحضر هذه الإشارات عندما قدم حدا دقيقًا للغة، حدا ضمنه طبيعتها المادية ووظيفتها التواصلية، وينطبق على جميع اللغات الطبيعية. يقول ابن جني معرفًا اللغة: «أما حدها، فإنها أصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضهم»[11]. ولقد مرّت اللغة في تطورها بمراحل متعددة قبل أن تتبلور وتتخذ شكل نسق دال ومكتمل.

من الإشارة إلى الصوت.

لقد ميّز الفارابي في الفصل الثاني من كتاب (الحروف) بين العوام والخواص. وذهب إلى أنّ العوام والجمهور ومعارفهم أسبق زمنيًّا من الخواص وعلومهم، وأنّ هؤلاء العوام أول ما يحدثون ويكونون يكونون في بلد ومسكن محدود. كما صاغ مبدأ عامًّا يمكن تسميته بمبدأ البساطة، وبذل الجهد الأدنى. ومفاده أنّ الإنسان يفطر على صور وخلق في بدنه محدودة، ويكون معدًّا، ومسددًا نحو معارف، وتصورات، وتخيّلات بمقادير محدودة في الكمية والكيفيّة، وتنفعل نفسه إلى ما هو أسهل عليها، وتتحرك أعضاؤه إلى حيث الحركة أسهل عليها، وكل ذلك يكون بالفطرة وبملكة طبيعية. غير أنّه «إذا كرر فعل شيء من نوع واحد مرارًا كثيرة حدثت له ملكة اعتيادية، إما



خلقية أو صناعية»[١٢]. ولقد أشرنا أعلاه إلى أنّ اللغة تنشأ لحاجات التعاون والتواصل الإنسانيين. وقبل استعمال الأصوات كمادة مسموعة يتداخل فيها ما هو نفسي بما هو فيزيولوجي، كان الإنسان يستعمل - «إذا احتاج أن يعرف غيره ما في ضميره أو مقصوده بضميره» - الإشارة التي تقتضي، إضافة إلى طبيعتها المحدودة، حضور طرفي التواصل في مكان ما وعلى وضع خاص، بحيث تمكن أحدهما من رؤية الآخر. ثم استعمل الإنسان بعد ذلك «تصويتات مختلفة يدل بواحد منها على واحد مما يدل عليه بالإشارة إليه وإلى محسوساته، فيجعل لكل مشار إليه محدود تصويتًا ما محدودا لا يستعمل ذلك التصويت في غيره، وكل واحد من كل واحد كذلك»[١٣].

هنا نجد الفارابي يبيّن كيفية حدوث الأصوات بمنظور العالم الصوتي العارف مكوّنات الجهاز النطقي وأثرها في تشكيل الأصوات اللغويّة. فالأصوات إنما تحدث من القرع بهواء النفس بجزء أو أجزاء من أعضاء الجهاز النطقي: الحلق، أو الفم، أو باطن الأنف، أو أصول الأسنان، أو الشفتين الخ، وهذه هي الأعضاء المقروعة بهواء النفس. والقارع هو القوة التي تدفع هواء النفس من الرئة. فيتلقى اللسان ذلك الهواء ويضغطه إلى جزء من أعضاء الجهاز النطقي فتحدث تصويتات مختلفة ومحدودة دون عناء أو تكلّف.

حدوث الألفاظ واختلاف الألسن:

إنّ الحروف - حروف المعجم - تكون محدودة ومتناهية بينما المعاني تكون لا متناهية، لذلك لا تفي هذه الحروف بالدلالة على جميع ما يتفق أن يكون في ضمائرهم، فيلجأون حينئذ إلى تركيب بعضها إلى بعض بموالاة حرف حرفًا وفق قيود التأليف الخاصّة بالنسق اللغوي المعيّن. فتحصل علامات لسانيّة بعضها دال على أشخاص، وبعضها دال على معقولات. «وإنما يفهم من تصويت تصويت أنّه دال على معقول معقول متى كان تردد تصويت واحد بعينه على شخص مشار إليه، وعلى كل ما يشابهه في ذلك المعقول، ثم يستعمل أيضًا تصويتًا آخر على شخص تحت معقول آخر، وعلى كل ما يشابهه في ذلك المعقول»[١٤].

بهذه الطريقة التدريجيّة الارتقائيّة يفسّر الفارابي حدوث حروف الأمة وألفاظها الكائنة عن تلك الحروف. ولقد جهر بموقف جريء يخالف فيه موقف علماء العربية حينما أعلن بشكل واضح أنّ أصل اللغات إنما هو الاصطلاح والتواطؤ، وأنّ ذلك يكون ممن اتفق من أهل تلك الأمة. «فيتفق أن يستعمل الواحد منهم تصويتًا أو لفظة في الدلالة على شيء ما عندما يخاطب غيره، فيحفظ السامع ذلك، فيستعمل السامع ذلك بعينه عندما يخاطب المنشئ الأول لتلك اللفظة، ويكون السامع الأول قد احتذى بذلك فيقع به، فيكونان قد اصطلحا وتواطئا على تلك اللفظة، فيخاطبان بها غيرهما إلى أن تشيع عند جماعة»[١٥]. وهكذا كلما احتاج أحدهم أن يفهم غيره ما في ضميره أو يعبر عن مراده اخترع تصويتًا يدل به على مراده أو شعوره أو فكره، فيحفظ منه السامع ذلك التصويت، ويجعلاه دالاً عليه. ويستمر الأمر على هذه الحال من الاختراع حسب الحاجات، ومستجدات الحياة اليوميّة «إلى أن يحدث من يدبر أمرهم، ويضع

بالأحداث ما يحتاجون إليه من التصويتات للأمور الباقية، التي لم يتفق لها عندهم تصويتات دالة عليها. فيكون هو واضع لسان تلك الأمة. فما زال أول ذلك يدبر أمرهم إلى أن توضع الألفاظ لكل ما يحتاجون إليه في ضرورية أمرهم»[١٦].

ويعتمد الفارابي على عامل البيئة ومبدأ الحركة نحو الأسهل الفطري في الإنسان لتفسير اختلاف الألسن واللغات. «فالذين هم في مسكن واحد، وعلى خلق في أعضائهم متقاربة، تكون ألسنتهم مفطورة على أن تكون أنواع حركاتها إلى أجزاء أجزاء من داخل الفم أنواعًا واحدة بأعيانها، وتكون تلك أسهل عليها من حركاتها إلى أجزاء أجزاء أخر. ويكون أهل مسكن وبلد آخر، إذا كانت أعضاؤهم على خلق وأمزجة مخالفة لخلق أعضاء أولئك، مفطورين على أن تكون حركة ألسنتهم إلى أجزاء أجزاء من داخل الفم أسهل عليهم من حركتها إلى الأجزاء التي كانت ألسنة أهل المسكن الآخر تتحرك إليها، فتخالف حينئذ التصويتات التي يجعلونها علامات يدل بها بعضهم بعضا على ما في ضميره مما كان يشير إليه وإلى محسوسه أولاً. ويكون ذلك هو السبب الأول في اختلاف ألسنة الأمم. فإن تلك التصويتات الأولى هي الحروف المعجمة»[١٧].

اكتمال اللغة:

حينما تصل اللغة إلى هذه المرحلة من التطور، وتوضع الألفاظ للدلالة على الأمور المحسوسة، وعلى ضروريات حياة الأمة، يصوغ الفارابي مبدأ انتظام الألفاظ بحسب انتظام المعاني أو محاكاة الألفاظ للمعاني. وهو مبدأ يخالف فيه أولا رأي النحاة بخاصّة والبيانيين بعامة؛ فإذا كان هؤلاء ينطلقون من اللّفظ، ويجعلون المعنى تابعًا له، فإن الفارابي، على عكس ذلك، يجعل اللفظ تابعًا للمعنى التابع بدوره للموجود. ويفسّر به ثانيًا سبب حدوث الألفاظ العامّة، والمشككة، والمشتركة والمترادفة. ولهذا المبدأ تعلق بطبائع الأمم، فالأمة إن كانت على اعتدال، وكانت مائلة إلى الذكاء والعلم «طلبوا بفطرهم من غير أن يتعمدوا في تلك الألفاظ التي تجعل دالة على المعاني، محاكاة المعاني، وأن يجعلوها أقرب شبها بالمعاني والموجود، ونهضت أنفسهم بفطرها لأن تتحرى في تلك الألفاظ أن تنتظم بحسب انتظام المعاني على أكثر ما تتأتى لها في الألفاظ، فيجْتهد في أن تُعرب أحوالها الشبه من أحوال المعاني»[١٨]. ويجري هذا المبدأ بعينه في الألفاظ المركبة حيث يتحرى أن تكون مشابهة لتركيب المعاني ما أمكن الشبه. لما تستقر الألفاظ المتباينة والمترادفة والمشتركة على المعاني التي جعلت علامات لها، يبدأ الناس في النسخ والتجوز في العبارة عن المعاني مع مراعاة المناسبة بين هذه المعاني كيفما كانت هذه المناسبة، ولو كانت يسيرة، إما لشبه بعيد، وإما لغير ذلك. «فيحدث حينئذ الاستعارات والمجازات والتجرد بلفظ معنى ما عن التصريح بلفظ المعنى الذي يتلوه متى كان الثاني يُفهم من الأول، وبألفاظ معان كثيرة يصرح بألفاظها عن التصريح بألفاظ معان أخر إذا كان سبيلها أن تقرن بالمعاني الأول متى كانت تُفهم الأخيرة مع فهم الأولى، والتوسع في العبارة بتكثير الألفاظ، وتبديل بعضها ببعض، وترتيبها وتحسينها. فيبتدئ حين ذلك في أن تحدث الخطبية أولاً ثم الشعريّة قليلا قليلاً»[١٩].

تلك إذًا هي حروف الأمّة وألفاظها الكائنة عنها وأقاويلهم المؤلفة من ألفاظهم. فيتعودون على استعمالها، والنطق بها حتى تتمكن فيهم وتصبح ملكة لهم، فتستنكر ألسنتهم كل لفظ سواها، وكل تركيب لتلك الألفاظ غير التركيب الذي تمكن فيهم، وكل ترتيب للأقاويل سوى ما اعتادوه. ويعمدون إلى جمع هذه اللغة وتدوينها لحفظها، وتسهيل عملية تعليمها وتعلّمها ونقلها من ثمّ من جيل إلى جيل. فكيف تم جمع اللغة؟ وما المعايير المعتمدة في ذلك؟

عندما تصل اللغة إلى هذه الدرجة من النضج والكمال، تظهر عند الأمّة حاجات تحوجهم إلى الصناعات العاميّة؛ وهي صناعة الخطابة، والشعر، والقدرة على روايات الأخبار، والأشعار، والأيام، والكتابة، وعلوم اللسان. ولا تحدث هذه الصنائع دفعة واحدة، بل تتمرحل في نشأتها. وتأتي علوم اللسان في المرحلة الأخيرة من سلسلة ظهورها، بعد جمع اللغة الفصيحة، وتدوينها؛ لتصبح متنا قابلا للدرس والتأمل واستخراج القوانين. وهذا ما يستدعي معرفة من ينبغي أن يؤخذ عنه اللسان وتحديده. في هذا الإطار يسوق الفارابي معيارا عامًّا يحدد بموجبه الشروط التي يجب توافرها فيمن ينبغي الأخذ عنه، وهي شروط ترمي إلى تحقيق المستوى الفصاحي. فاللسان «ينبغي أن يؤخذ عن الذين تمكنت عادتهم لهم على طول الزمان في ألسنتهم وأنفسهم تمكنًا يحصّنون به عن تخيّل حروف سوى حروفهم، والنطق بها، وعن تحصيل ألفاظ سوى المركبة عن حروفهم، وعن النطق بها ممن لم يسمع غير لسانهم ولغتهم أو ممن سمعها وجفا ذهنه ولسانه عن النطق بها»[٢٠]. ومن شأن مراعاة هذا المعيار أن يضمن صفاء اللغة وفصاحتها، ويبعد الخطأ واللحن والعجمة. وبالمقابل، استبعد الفارابي الأخذ عمّن كان لسانه مطاوعًا على النطق بأي حرف شاء مما هو خارج عن حروفهم، وبأي لفظ غير ألفاظهم، وبأي قول مركّب سوى أقاويلهم. والخطأ يكون أسرع إلى لسان من جاور أو نطق بلسان أمة مجاورة للأمة الأصل.

وبالنزعة التعميمية نفسها يقسم الفارابي الأمة إلى نوعين من السكان: سكان الخيام، والبراري، وسكان المدن والقرى. ولكل نوع من هؤلاء خصائص لسانية وطبعيّة معيّنة. وبموجب هذه الخصائص يكون لسان سكان البراري والأحسية أصفى وأفصح، وطباعهم «أجفى، وأبعد من أن يتركوا ما قد تمكن بالعادة فيهم، وأحرى أن يحصنوا نفوسهم عن تخيّل حروف سائر الأمم وألفاظهم، وألسنتهم عن النطق بها وأحرى أن لا يخالطهم غيرهم من الأمم للتوحش، والجفاء الذي فيهم»[٢١]. بينما يكون سكان المدن والقرى وبيوت المدر أسرع للتعايش مع غيرهم، وتكون نفوسهم «أشد انقيادًا لتفهم ما لم يتعودوه، ولتصوره، وتخيله وألسنتهم للنطق بما لم يتعودوه». لذلك كان من الأفضل أن تؤخذ لغة الأمّة عن سكان البراري، ويتحرّى منهم من كان في أوسط بلادهم.

يأخذ الفارابي هذا المبدأ العام وما يستوجبه من شروط ليطبقه على لغة العرب، حيث الأمّة العربية تشتمل على النوعين من السكان المُشار

إليهما أعلاه؛ يقول أبو نصر الفارابي: «وأنت تتبين ذلك متى تأملت أمر العرب في هذه الأشياء. فإن فيهم سكان البراري وفيهم سكان الأمصار. وأكثر ما تشاغلوا بذلك من سنة تسعين إلى سنة مائتين. وكان الذي تولى ذلك من بين أمصارهم أهل الكوفة والبصرة من أرض العراق. فتعلموا لغتهم والفصيح منها من سكان البراري منهم دون أهل الحضر، ثم من سكان البراري من كان في أوسط بلادهم، ومن أشدهم توحّشًا وجفاء وأبعدهم إذعانا وانقيادا، وهم قيس وتميم وأسد وطيئ ثم هذيل، فإن هؤلاء معظم من نقل عنهم لسان العرب. والباقون لم يؤخذ عنهم شيء؛ لأنهم كانوا في أطراف بلادهم مخالطين لغيرهم من الأمم، مطبوعين على سرعة انقياد ألسنتهم لألفاظ سائر الأمم المطيفة بهم من الحبشة، والهند، والفرس، والسريانيين، وأهل الشام، وأهل مصر»[٢٢].

لقد حدد الفارابي في هذا النص الحقبة الزمنيّة التي تم فيها جمع اللغة وتدوينها، كما عيّن من تولى القيام بهذه المهمّة، وحصر بشكل واضح القبائل التي أخذ عنها اللسان العربي، وهي: قيس، وتميم، وطيئ، وهذيل. وأضاف صاحب (المزهر في علوم اللغة وأنواعها) فيما نقله عن الفارابي (بعض كنانة). وتذهب زينب عفيفي إلى أن الفارابي إذا كان يؤكد دور علماء البصرة والكوفة في تدوين اللغة، «فإنّه أيضًا يؤكد أن قريشًا كانت أجود العرب انتقاء للأفصح من الألفاظ وأسهلها على اللسان عند النطق وأحسنها سموعًا وإبانة عمّا في النفس»[٢٣]. ونحن لم نجد ذكرًا عند الفارابي لقبيلة «قريش»، كما أنّ الشروط التي اشترط تحققها فيمن يؤخذ عنه اللسان لم تتوافر فيها، وهي القبيلة التي كانت أكثر من غيرها مخالطة للقبائل والأقوام. ولعل ما جعل زينب عفيفي تقول بذلك هو ما وجدته في كتاب (المزهر)، حيث يقول السيوطي: «وقال أبو النصر الفارابي في أول كتابه المسمّى (بالألفاظ والحروف): «كانت قريش أجود العرب انتقاء للأفصح من الألفاظ، وأسهلها على اللسان عند النطق، وأحسنها مسموعًا، وأبينها إبانة عمّا في النفس»[٢٤]. وربما أنّ ما جعل السيوطي ينسب إلى الفارابي هذا الرأي ما رآه متداولاً في كتب اللغة من أنّ أهل قريش أفصح العرب ألسنة وأصفاهم لغة، وهذا حكم لا يستند إلى معايير طبيعيّة أو بيئيّة، أو تاريخيّة، وهي المعايير المعتمدة عند الفارابي، وإنما يستند إلى معايير العقيدة، والنسب، والنفوذ السياسي، والاقتصادي[٢٥].

والحاصل أنّ الفارابي نظر إلى اللغة على أنها نسق من العلامات الصوتيّة، تواضع الناس عليه للتعبير عن أغراضهم، ومقاصدهم، وتحقيق أهداف التواصل والإبلاغ. كما عدّها كائنًا حيًّا دائم النمو والتطور، يستجيب لمستجدات الأمّة الحياتيّة، ومتطلباتها الفكريّة. لذلك عمل على تتبع تطور اللغة بعامّة واللسان العربي بخاصّة من كونه لسان العامّة إلى كونه لسان الخاصّة، وما صاحب ذلك من ظهور للصنائع العاميّة من خطابة، وشعر، ورواية أخبار، وكتابة، وعلوم لسان. وسهر في كل ذلك على صياغة مبادئ، وقوانين عامّة تنطبق على جميع اللّغات. ولا شك أن هذه الآراء قد لقيت قبولاً واستحسانًا عند علماء اللغة. ■

الحواشي

١- البقرة:٣١.
٢- الصاحبي في فقه اللغة وسنن العربية في كلامها:٦-٨.
٣- الخصائص: ١/ ٤٠- ٤١.
٤- المصدر نفسه: ١/ ٤١.
٥- المصدر نفسه: ١/ ٤٥.
٦- المصدر نفسه: ١/ ٤٧.
٧- آراء أهل المدينة الفاضلة: ٩٦.
٨- الحيوان: ١/ ٤٤.
٩- الشفاء:٢.
١٠- التفسير الكبير: ١/ ٢٥.
١١- المصدر نفسه: ١/ ٣٣.
١٢- الحروف: ١٣٥.
١٣- المصدر نفسه:١٣٦.
١٤- المصدر نفسه:١٣٧.
١٥- المصدر نفسه:١٣٧.
١٦- المصدر نفسه: ١٣٨.
١٧- المصدر نفسه:١٣٦-١٣٧.
١٨ المصدر نفسه:١٣٨-١٣٩.
١٩- المصدر نفسه:١٤١.
٢٠- المصدر نفسه:١٤٥.
٢١- المصدر نفسه:١٤٦.
٢٢- المصدر نفسه:١٤٧.
٢٣- فلسفة اللغة عند الفارابي:١٦٩.
٢٤- المزهر في علوم اللغة وأنواعها:١/ ٢١١.
٢٥- ويعلل ابن فارس - مثلا- كون قريش أفصح العرب بـ «أنّ الله جلّ ثناؤه اختارهم من جميع العرب، واصطفاهم، واختار منهم نبي الرحمة محمدًا، ﷺ. فجعل قريش قطان حرمه، وجيران بيته الحرام، وولاته. فكانت وفود العرب من حجاجها، وغيرهم يفدون إلى مكة للحج، ويتحاكمون إلى قريش في أمورهم. وكانت قريش تعلمهم مناسكهم، وتحكم بينهم.
ولم تزل العرب تعرف لقريش فضلها عليهم وتسميتها: أهل الله؛ لأنهم الصريح من ولد إسماعيل عليه السلام، لم تشبهم شائبة، ولم تنقلهم عن مناسبهم ناقلة، فضيلة من الله - جل ثناؤه- لهم وتشريفا. إذ جعلهم رهط نبيه الأدنين، وعترته الصالحين. وكانت قريش - مع فصاحتها وحسن لغتها ورقّة ألسنتها- إذا أتتهم الوفود من العرب تخيّروا من كلامهم وأشعارهم أحسن لغاتهم، وأصفى كلامهم. فاجتمع ما تخيروا من تلك اللغات إلى نحائزهم وسلائقهم التي طبعوا عليها. فصاروا بذلك أفصح العرب». الصاحبي في فقه اللغة وسنن العربية في كلامها:٣٣-٣٤.

المصادر والمراجع

١- **آراء أهل المدينة الفاضلة**، لأبي نصر الفارابي، تح. ألبير نصري نادر، ط٥، دار المشرق، بيروت، ١٩٨٥.
٢- **التفسير الكبير**، للإمام فخر الدين الرازي، ط٢، دار الكتب العلمية، طهران، د.ت.
٣- **الحروف**، لأبي نصر الفارابي، تح. محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، ١٩٦٩م.
٤- **الحيوان**، لأبي عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، تح. عبد السلام محمد هارون، ط٢، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ١٩٦٥م
٥- **الخصائص**، لأبي الفتح عثمان بن جني تح. محمد علي النجار، دار الكتاب العربي، بيروت - لبنان، د.ت.
٦- **الشفاء - المنطق- العبارة**، لأبي علي ابن سينا، تح. محمود الخضيري، تصدير ومراجعة إبراهيم مدكور، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٧٠.
٧- **الصاحبي في فقه اللغة وسنن العربية في كلامها**، لأبي الحسين أحمد بن فارس، تح. أحمد صقر، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاؤه، القاهرة، د.ت.
٨- **فلسفة اللغة عند الفارابي**، لزينب عفيفي، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٧م.
٩- **المزهر في علوم اللغة وأنواعها**، لجلال الدين السيوطي، ت. محمد أحمد جاد المولى، وعلي محمد البجاوي، ومحمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، د.ت.

شاعر من ليبيا

{محمّد الهنقاري}

الدكتور/ الطيب علي الشريف
جامعة ٧ أبريل - ليبيا

تمهيد:

هذا بحث يتناول - بالعرض والدراسة - جوانب أدبية ثقافيّة من شخصية العالم الأديب محمد الهنقاري، وذلك في خطوات أربع هي:

١- حياة الهنقاري وثقافته.

٢- شعره

٣- نثره

٤- الدراسة الفنيّة

أولا حياة الهنقاري وثقافته.

أ- اسمه ونسبه:

هو الشيخ العالم الأستاذ محمد بن إبراهيم بن أحمد الهنقاري، عربي الأصل، ليبي الجنسية، ولد عام ١٩٠٦م بمحلة سيدي نصر[١]، قبيلة أولاد أبو حميرة[٢]، إحدى القبائل المشهورة بمنطقة الزاوية الغربية[٣].

ب- نشأته وتعلمه:

نشأ محمد الهنقاري بين أبويه وأهله كما ينشأ أبناء قبيلته، اشتهر أهله بحرفة الزراعة، وبعض الحرف الأخرى كالبناء، والحدادة ونحوها، فقد كان أبوه مثلاً بناء، وبعض أبناء عمومته يشتغلون في الحدادة، وكان أكثر أفراد العائلة يعرفون القراءة والكتابة، وبعضهم يحفظ القرآن الكريم أو أجزاء منه، ثقافتهم عمومًا محدودة، يغلب عليها الجو الديني، فكل أفراد الأسرة ملتزمون دينيًّا، وأخلاقيًّا، عاش محمد في هذا الجو الديني، وتشرب مبادئه الأولى من أبويه والمحيطين به، ولمّا بلغ سنَّ التعليم ألحقه والده بالكُتّاب، فتعلّم مبادئ

القراءة والكتابة، وحفظ سورًا من القرآن الكريم، ثم صار يقرأ على والده في البيت، ولمّا انتقل والده إلى طرابلس للعمل هناك انتقل معه، فاستوطنا منطقة سيدي خليفة (شارع البي)[٤]، وهناك تابع محمد حفظ القرآن الكريم على والده، ثم انتقل إلى التعليم الديني، فدرس العلوم الشرعيّة بزاويتي: أحمد باش، وميزران[٥]، ولما أتمّ تعليمه بطرابلس التحق بالوظائف العامّة بالدولة[٦].

ح- السلم الوظيفي:

افتتح الهنقاري حياته العلميّة بوظيفة إمام لمسجد زاوية سيدي عمورة[٧]، بجنزور[٨]، وبقي بها إلى أن عُيّن قاضيًا بمدينة غات[٩]، في الجنوب الليبي عام ١٩٣٢تقريبًا، وأخذت هذه الوظيفة سنين طويلة من حياته؛ إذ ظل متنقلاً بين المدن الليبية من الجنوب إلى الشمال، فمن غات انتقل إلى مدينة هون[١٠]، في الجنوب أيضًا، ومنها إلى مدينة صبراته[١١]، في الشمال الليبي حوالي عام ١٩٣٩، ثم مدينة غريان[١٢]، في الجبل الغربي، ثم انتقل إلى مسقط رأسه الزاوية، ومنها إلى مصراته[١٣]، ثم عاد إلى صبراته، ومنها إلى الزاوية مرّة أخرى، وعند توحيد القضاء في ليبيا[١٤]، عُيّن وكيلاً للمحكمة الابتدائية بطرابلس، ثم مستشارًا بمحكمة استئناف طرابلس، وبقي بها إلى أن استقال من القضاء مع أوائل الستينات، ودخل مجال السياسة، فاشترك في الانتخابات العامّة لمجلس النواب[١٥]، غير أنّه لم يحالفه الحظ، فعاد للوظيفة ثانية، فعين ناظرًا للمعارف، وبقي بها إلى أن ترك مجال الوظيفة في أواخر الستينات، ثم اشتغل محاميًا، وفي عهد الثورة[١٦] اشتغل محررًا للعقود، وبقي بها إلى أن ألغيت وظيفة محرري العقود الخاصّة بعد عام ١٩٧٥، ثم تقاعد عن العمل، ولزم بيته في شارع ابن عاشور بطرابلس إلى أن توفي عام ١٩٨٤[١٧].

د- وضعه الاجتماعي:

تزوج ثلاثا من النساء، أولاهن: من الزاوية، وهي ابنة عمه سليمة بنت علي الهنقاري، والثانية: من غات، تزوجها لما كان قاضيًا هناك، والثالثة: من غريان، تزوجها أيضا لما كان قاضيًا في غريان، وهذه لا تزال على قيد الحياة إلى الآن (٢٠٠٢)، خلّف من نسائه ستة أولاد، وأربع بنات، منهن ابنته سعاد، التي كانت إحدى ضحايا الطائرة الليبية التي أسقطتها إسرائيل على الأجواء المصريّة عام ١٩٧٢[١٨]، وكل أولاده من المتعلمين المثقفين منهم الأستاذ الجامعي، والطبيب، والمحامي، ومن في مستواهم.

هـ- الهنقاري العالم الأديب:

الشيخ محمد الهنقاري من كبار علماء ليبيا ومثقفيها، له خبرة واسعة بالناس وبالحياة، فإضافة إلى تقلبه في مناصب الوعظ، والتدريس، والقضاء، والمحاماة، اختير ليكون عضوا بالجمعية الوطنية التأسيسية التي وضعت الدستور الليبي عام ١٩٥٢، ومقرّها مدينة طرابلس، وله في المجال الثقافي مشاركات أدبيّة منوّعة، أهمها الشعر كما سيأتي الحديث عنه[١٩]، والقصة، والمقالة الأدبية، والخطابة، والنقد الأدبي، وغير ذلك من الأعمال الثقافية والأدبية، فالمتتبع للصحافة الليبية يجد له الكثير من المشاركات، في دوريات العشرينات والثلاثينات، وما بعدها، مثل جريدة الرقيب العتيد، وجريدة العدل، ومجلة ليبيا المصوّرة[٢٠]، وغيرها.

فعلى سبيل المثال فقط: له في مجلة ليبيا المصورة، التي كانت تصدر في ثلاثينات القرن

العشرين، العديد من المشاركات الأدبيّة، نذكر منها سلسلة مقالات قصصيّة نشرتها المجلة تحت عنوان: مطالعاتي، وفيها تناول قصص: عمر بن أبي ربيعة مع فاطمة بنت عبد الملك بن مروان(٢١)، وعمر والثريا بنت علي بن عبد الله(٢٢)، وعمر وعائشة بنت طلحة بن عبيد الله(٢٣)، وغيرها.

وله فيها أيضا العديد من القصائد الشعريّة، منها مثلا: قصيدة من ثلاثة وثلاثين بيتًا عنوانها: (على ذكرى المولد الشريف)، قالها بمناسبة مولد سيد الكائنات محمد ﷺ، منها قوله:

وُلدتَ فكم أَعْلَيتَ شأنا لأمة
وكم كنتَ أوّابا وكم كنت ساميا

أضاْت سبيل الله والله شاهد
بأنك روحٌ للنفوس مداويا(٢٤)

وغيرها.

وكما خاض في مجال المقالة والشعر، خاض في مجال اللغة، بما ينبئ عن تمكّنه في هذا المجال أيضًا، فتحت عنوان: (في اللغة)، له نقد وتصويبات لغويّة جاءت في حيّز ردوده على التعليقات، والنقد الذي وجه لمقالاته القصصيّة التي كان ينشرها تحت عنوان: (مطالعاتي)(٢٥)، ومن ردوده اللغويّة:

- أنّه لا فرق في المعنى بين لفظي: (يعزب)، و(يغرب)، فهما بمعنى: (بَعُد).
- وأنّه لا يوجد في اللغة العربية فعل (أوقف) إلا من باب أوقفت عن الأمر بمعنى أقلعت عنه، وغيرها(٢٦).

وفي هذه الوقفة السريعة مع أدب الهنقاري المنوّع يحسن البدء بشعره، لأنه الجانب الأهم، والأطول باعًا في نتاجه الأدبي، ثم نستعرض النثر. ونختم بإيراد ملاحظات نقدية عامّة على الجانبين.

ثانيًا: الشعر:

أ- أغراض شعره:

نظم الشعر في أغراض منوّعة: من غزل، ومدح، وهجاء، ورثاء، ووصف، وسياسة، وإخوانيات، وما شابه ذلك، وإن كان مقلا في هذه المجالات كلّها، حيث كان الشعر عنده هواية وتسلية، كما أنّه لم يخرج على عمود الشعر العربي، ولم يخُض في مجال الشعر الحر.

ب - نماذج من شعره:

له مقطوعة في الغزل من عشرة أبيات بعنوان: (الظباء)، قدم لها بقوله: «وقلت من الشعر الغزلي هذه الأبيات لمناسبة بيني وبين عزيز عَلَيَّ»(٢٧)، استهلها بقوله:

لا يُلام على النُّفور جميل
فجميع الظباء تهوى النفورا

ومنها المقطع الحواري الآتي:

قال يوما وقد أتى بغريب
أتحب بأن تراني أميرا

قلت مرحى وهل تقوم بعدل
يا من الحب عنده أن تجورا

قال كلا فنحن أرباب ملك
عكس الله في حماه الأمورا

إن عدلنا فذاك ظلم صراح
أو ظلمنا لقينا ربا غفورا(٢٨)،

وله في الوصف قصيدة من اثنين وأربعين بيتا، بعنوان: (غات)، قدم لها بقوله: «وقلت من نوع الشعر الوجداني أيام وجودي بغات قاضيا بها»[٢٩]. والقصيدة في وصف طبيعة غات: صحرائها، وجبالها، وطيورها، وحيواناتها، وما شابه ذلك، وهي تعبير صادق عن مشاعر الغربة، والتفاعل مع الطبيعة التي وجد فيها مؤنسا له في وحشته، ومجالا واسعًا للتأمل، وإعمال الفكر، وأخذ العظة والعبرة، منها قوله:

أنت يا بدر مؤنسي في اغترابي
وسميري ومسرحي وشرابي
ونعيمي من الحياة خيامي
ويراعي ونظرتي في كتابي
وإذا تُقتُ للجمال فهذا
ومرادي جمال وخط السراب
وجمال الجبال وهي رموز
لوقار وهيبة واكتئاب
وجمال النجوم حين أطلَّت
رانياتٍ إلى الورى بالعتاب
وجمال الفضاء وهو جلال
يستحث العُصاة نحو المآب
إذ يريك جلال ربٍ قدير
واسع الملك خالق الإرهاب
قف قليلا بذا الفضاء أحدث
ك كخل يرضى رضى الأصحاب
وانزع الرعب لا تخف من وحوش
إذ تراها تمر مر السحاب
لا تخف واتَّخذ لك العزم درعا
وصدِ الوَحْشَ صَيْدَ حُرٌ مهاب
التفت للشمال وانظر مليًّا
دونك النسر هاك فرخ العقاب
دونك الليث والغزال رفاقا
وانظر الوعل وابن بنت الذئاب
والثعالى أما تراها تهادى
ومهاة وذاك فرخ غراب
والأفاعي نعوذ بالله منها
أتراها تخوض في ذا اليباب
أتراها كأنَهاوهي رقطى
نخيل تمر أو كالعباب
زِدْ تنبَّه تر العقارب تجري
تسبق الريح وهي سود الثياب
واسمع السِّيد واسمع البوم تبكي
وبكاها لحكمة وصواب
تندب الناس حين ضلوا طريقا
للرشاد وعرجوا للتَّباب
تندب الناس حين ضلوا جهارا
وتغابوا وبالغوا في التغابي
تندب الخلق للمتاب ولكن
قُتِل الخلقُ ما لهم من متاب
وصفوها بأنها طير شؤم
شرعهم كل ناصح ذو اغتياب[٣٠].

وله قصيدة من خمسة وعشرين بيتًا، بعنوان: (التنصير)، في الدفاع عن الدين الإسلامي، قالها: غَيْرَة منه على هذا الدين لما عملت فرنسا على تنصير بربر المغرب العربي، ومما ورد في التقديم للقصيدة: «قلت في أثناء وجودي مدرسًا بزاوية عمورة بجنزور بمناسبة الفاجع المؤلم في المغرب الأقصى، وذلك بجبر فرنسا لبربر المغرب على التنصر، ولكنه لم يتمَّ، لمَّا وجدوا العالم الإسلامي قام محتجًّا لهم على بكرة أبيه، وكنت من جملة المحتجين»[٣١]، ومن القصيدة قوله:

أرسِلِ الدمع ما استطعت أخا الصبر
فــفــي الـدمــع رحــمــة وعزاء

يُـمسِـك المرءُ دمـعـه في الـرزايـا
وعـزيـز عـلـى الصـبـور الـبـكـاء

لا تـكـون الـدمـوع عـارا إذا مـا
عـظـم الخطب واسـتـبـد الـبـلاء

حـيث إنَ لمنظـر الـبـؤس مـعـنـى
يـسـتـمـيـل الـقـلوبَ وهـو جِـواء[٣٢].

هـذه أمـة بـغـرب دهـاهـا
أي خـطـب تـخـر مـنـه الـسـمـاء

نَـصَّـرتْـهـا وألـزمـتـهـا الـبـلايـا
أمَّـةٌ عَـهْـدُنـا بـهـا سـمـحـاء

إيـه يـا دولـة الـفـرنـسيس أيـهـا
كـيـف تـخـفـى فـعـالك الشـنـعـاء

لـيس تـخـفَـى ولـيس نـرضـى بـديـن
غـير ديـن لـه الـعـلـى والـبـهـاء[٣٣].

إنـنـا مـعـشـر نـرى الـقـتـل عِـزا
إنْ سـمـعـنـا بـأن ديـنـا يُـسَـاء

أمــن الـعـدل أن تسـيء لـديـن
خير ديـن تُـجِـلـه الـعـقـلاء

فـاتـركـونـا لـديـنـنـا لا تحولـوا
بـيـنـنـا إنـنـا بـه بـخـلاء[٣٤].

ولـه قصـيدة مـن عشـريـن بيـتًـا، بعـنـوان: (صبراتة)، يعبر فيها عن تبرمه وضيقه بالمكوث في صبراتة وحيدًا لا أنيس ولا جليس، منها قوله:

دفـنـت نـبـوغـي في ربـوعك صَـبْـرة
وصـاراَ نَـدِيمَي: شـقـوتـي وهـواني

دفـنـت نـبـوغـي واسترحت وهـا أنـا
أعـيـش بـلا عـقـل ولا وجدان

دفـنـت نـبـوغـي والـنـبـوغ مصيـبـة
عـلـى أهـلـه في ضـيِّـق الـبـلـدان

ومـن عـجـب الـدنـيـا تـقـلـب حـالـهـا
وصـوغ بـنـيـهـا آنـة بـعـد آن

لـقـد وسـوس الشيطـان يـومـا فخلته
نـصـيـحـتـي فـواجـهـلـي وواحـرمـانـي

وقـد نجـح المـلـعـون إذ غـاب مـرشـدي
وضـاع دلـيـلـي واسـتـكـنَّ بـيـانـي

وصـرت هـيـولا لا أحـرِّك سـاكـنـا
وغـاض مـعين كـان ذا تـهـتـانـي

تـبـلـد فـكـري في ربـوعك صبرة
فـهـل أنتِ سجـن مـظـلـم الأركـان

وهـل أنت قبر لـلـقـرائـح تمَّحِـي
بمغناك أفكار الحر الكريم العاني

سـكـنـتك أبـغـي في ربـوعك راحـة
فـأثَّـرْتِ في نـفـسـي وعـقـد لسـاني[٣٥].

ومن الشعر الوجداني له قصيدة من تسعة عشر بيتا بعنوان: (يا يراعي)، يعبر فيها عن تبرمه بمعاملات الناس وأخلاقهم السيئة من خلال مخاطبته للقلم، الذي يعدّه أحسن صديق في الوجود، منها قوله:

يـا يـراعـي أنت محبـوبـي الـذي
لست أخشـى هـجـره حـتـى الممات

وخبرت الـنـاس والـدهـر مـعـا
ولـقـد جـهـلت بـعض السـنـوات

وإذا بـالـنـاس حـقـد ورياء
وإذا بـالـدهـر حـلم النـائـمات

والحيـاة لـلـهـمـوم سبب
ولـكـل شـخص فـيـهـا عبرات

فـالـفـقير يشـكـو فـيـهـا فـقـره
وهـمـوم الـفـقـر أدنـى الـدرجـات

والصـديـق يشـتـكـي مـن خـلّـه
لست أشـكـو مـن يـراعـي عثرات

فـهـو والحبُّ وفيُّ مخلص
غير ذي مـكـر ولا مجامـلات

وهـو الأمين إن سـاررتـه
وهـو المُعين عـنـد الـنـائـبات

وسـرور قـلـبـي عـنـد جـريه
بـفـنـاء الـطـرس جري الصافنات

حـيث يُـبـدي غـرضـي ومـذهـبـي
ويـقـوم بـأداء الـواجـبـات[٣٦].

وضَرَبَ بسهم وافر في شعر الإخوانيات، ومن ذلك على سبيل المثال فقط: قصيدة من اثنين وخمسين بيتا بعنوان: (الحمامة)، بعث بها إلى صديق له على لسان حمامة مداعبًا شاكيًا مكر الناس وخداعهم، وقد قدم لها قائلاً: «وقلت مخاطبًا صديقي المفضال الأستاذ الشيخ عبد الرزاق.. البشتي القاضي الشرعي بمدينة تاجوراء إذ ذاك، وبيني وبينه مداعبات، وهذه القصيدة مبنيّة على هديل ورقاء سمعته عند فجر يوم من الأيام»[٣٧].

منها الأبيات الآتية:

بـعـيشك يـا حـمـامـةُ أطـربـيـنـا
ودعـي عـنك لحن الـبـائـسـيـنـا

غـراب الـبـين ذلك حين يشـدو
نُـسـمّـي لحنـه الشـدو الحزيـنـا

فـكـوني أنت مـطـربـة لـئـلا
نسـمـيك الـغـراب فـتـغضـبـيـنـا

مـلـلـنـا الحزن يـكـفـي أمَّ طـوق
فـهـل مـن نـغـمـة أخرى تُـريـنـا

حـنـانك فـاشـفـقـي يـا أمَّ طـوق
وكـوني مـن فـريـق الـراحـمـيـنـا

عـرفـنـا قسـوة الإنسـان لـكـن
تـرى لـلـطـير إشـفـاقًا ولـيـنـا

هلمي للمسرة ثم نُبدي

كلانا ما اختفى في القلب حينا

أإن غدروا رأيت الغدر لؤما

كِلي لله غدر الغادرينا

لقد نصبوا حبائل من حرير

وكانوا للحبوب مبعثرينا

ولا يدري الحمام ولا بنوه

بما يحوي الخبا للآكلينا

ويستمر في القصيدة فيوازن بين مأساة الحمامة في فقدها بنيها، ومأساته هو التي تشبه مأساة الحمامة، حيث فقد بنيه بالبعد عنهم، ويكثر في القصيدة من بث شكواه من المحيطين به، ويصف شدّة ما يلاقيه منهم من تعنت وظلم، فيقسوا عليهم في الهجاء، ويعود إلى الحمامة ليوازن حاله بحالها فيما تعانيه من الغربان، ويحملها شكواه وأشواقه إلى صديقه البشتي وآل بيته، ويثني عليهم خيرًا، ويختم القصيدة بمخاطبة البشتي قائلاً:

حنانك عابد الرزاق إني

إلى علياك أرتجز الوزينا

وما قصدي حباؤك غير أني

أبث إليك وجدي والحنينا

ولست مزورا حبًا ولكن

فؤادي تحتوي حبًا مكينا

فإن تسمح بودك أو تصافي

فمثلك سيد المتفضلينا

ومثلك من يمن على علاه

بما يرضي العفاة القاصرينا[38].

وتبدو براعة الهنقاري، ونبوغه في تشطيره وتخميسه لكثير من الأشعار، من مثل: تشطيره أبياتا لبشارة الخوري، استهلها بقوله: «وقلت مشطرا لأبيات الأخطل الصغير الشهير الأستاذ الخوري»[39]. وشطر له مقطوعة من عشرة أبيات جاءت على المثال التالي:

(جفنه علم الغزل) فاحذروه إذا غزل

إنما العلم بالعمل (ومن العلم ما قتل)[40].

كما شطر قصيدة الشاعر أحمد الشارف: «عرب الحي»، وقد قدم له بقوله: «وقلت مشطرًا لقصيدة.. من نظم شاعر ليبيا الأكبر أحمد الشارف»[41]، وقد أرسلت إليه مشطره وأجازها بتاريخ ١٠ مايو ١٩٣٦[42]، ولكن تشطيره لهذه القصيدة جاء في قالب يختلف قليلاً عن تشطيره لمقطوعة الخوري كما يلاحظه القارئ من خلال الموازنة بين نموذج الخوري السابق، ونموذج الشارف الآتي:

(عرب الحي وحي العرب)

يا فخارا للفتى المنتسب

لم يزل بيتكم في النوب

(مظهر المجد ومأوى الحسب)[43].

وشارك بنصيب وافر في شعر الرثاء، ومن ذلك مرثيته للشاعر أحمد شوقي في ثلاثين بيتًا، أولها:

كذا فليجل الخطب إن مصابنا

عظيم فلا نظم يفيه ولا نثر[44].

ومرثيته في حسن باشا القره مانلي، وهي تتكون من أربعة وعشرين بيتًا، مفتتحها:

«حسن» ألا لله خطبك أعظم

فلقد بكاك مع العروبة أعجم[٤٥].

وله في المناسبات الوطنية باع طويل، ففي الابتهاج بالثورة الليبية له أرجوزة بعنوان: (فرحة شعب) من واحد وثلاثين بيتًا، منها قوله:

هلل الشعب وكبر

حينما القيد تكسر

وغدا حرا طليقا

شاعرا بالعزّ يفخر

كان في سجن وغم

واكتئاب يتذمر

يبصر الحق مهانا

والنكايات تُدبر

كان يمشي في ظلام

ليس يدري كيف يبصر

حوله طوق سميك

من شرور القوم أغبر

ليس يدري أين يمشي

لا ولا كيف يفكر

حوله حراس سوء

يفترون القول أكثر

قتلوا الإحساس فيه

فهو في الأمر مُسير[٤٦].

وله في المعنى نفسه عشرة أبيات بعنوان: (صدى الثورة البيضاء المباركة)، منها قوله:

يا ثائرين على الفساد وأهله

مرحى لكم من نخبة أحرار

دكوا الفساد وطهروا آثاره

فالشعب ملَّ دعائم استقرار

والشعب كان مكبلا بسلاسل

من بغي قوم يلعبون بنار[٤٧].

ثالثًا: النثر:

أ- الأغراض العامة لنثره:

تدور أغراض نثره - بصفة عامّة - في فلك الوعظ والإرشاد الديني، والإصلاح الوطني، والغرض الأول هو الغالب عليها؛ لأنّه كان خطيب جمعة، وله - إلى جانب ذلك - بعض المراسلات الأدبية، وإن كانت قليلة جدًّا، كما أن له بعض النصوص النثرية الرثائية، وغيرها.

ب- نماذج من نثره:

وفيما يلي نورد نماذج لكل هذه الأغراض على النحو الآتي:

من نثره الوعظي: قوله في خطبة جمعة، بعد الديباجة المعروفة: «أما بعد: فيا أيها المسلم العاقل، والإنسان الكامل، تذكّر نعم مولاك عليك، فهو والله أرحم الراحمين، خلقك فسواك، ومع موائد كرمه رباك، ووعدك بالحسنة عشر أمثالها... فهل يحق لك أن تعصي ربا هذه نعمه؟ وهل يليق بك أن تعاند ربًّا يتوالى عليك كرمه؟ كلا والله إنك إذًا لمن الخاسرين، وهل يليق بك أن تغتر بزخارف الدنيا؟ وهل يسرك أن تحشر مع الفئة

الطاغية يوم لا ينتفع الإنسان بالمال والبنين، مسكين ابن آدم وأي مسكين، ركن من الدنيا إلى غير ركين..[48].

ومن مراسلاته الأدبية: رسالة بعث بها إلى صديقه أبي الربيع الباروني جاء فيها: «حضرة صاحب الفضيلة الأستاذ الشيخ أبو الربيع... سليمان الباروني الموقر، تحية وشوقًا، وأما بعد: فقد استلمت منكم رسالة تنم عن فضل ونبل وشرف وعلم، وتنم فوق ذلك عن نفس طيبة، وسريرة طاهرة، لا يجهلها من اتصل بكم، ولكنها تخفى على أكثر من لا يتصورون شخصيتكم الكريمة، والحقيقة يا أستاذ هي دائمًا كمعدن كريم تكدست فوقه أطباق الثرى، لا يظفر بها إلا من يطيل التنقيب، وإنّ مَثَل العلماء بحق كمَثَل الحقيقة سواء بسواء، لا يهتدي إليهم، ولا يقيم لهم وزنًا، إلا من هو في مركزهم ومقامهم، قد نبا به الدهر، وطوح به جهل الجاهلين، والعقل الكبير، كما لا يخفى على فضيلتكم، لا تُظهِر قيمته إلا... العقول الكبيرة:

والناس أهدَى في القبيح من القَطَا

وأضل في الحسنى من الغربان

وأنتم تعلمون ما عاناه علماء الحق من مواطنيهم في كل زمان ومكان، وما ثار في وجوههم من الغبار الخانق ممن يجهل ما يعرفون، ولا يهضم ما يقررون، غير أنّ هذا لم يكن ليثبط عزائمهم، ولا يثني من عَنانهم، فمضوا في سبيلهم ساخرين ممن يُلقي الحجارة في طريقهم، وهكذا ينبغي ألا نيأس - ولو طال الزمن - من يقظة مواطنينا لمبادئ دينهم، وتركهم لما تكدس فوق وجهه الناصع من خرافات، وعوائد مَشينة، لا يرضى بها من يحترم دينه وعقله، وأبشرك مع أن هذه اليقظة قد بدأت، فقد ألقى إلى البريد أخيرًا رسالة من بعض شبابنا الناهض، لا أعرف شخصه، ولكني قدرت يقظته، وها أنا أرسلها إليكم لتطلعوا عليها وتعيدوها إلينا لنحتفظ بها حتى يحين الوقت للإجابة عنها كما وعدته[49].

هذا وإني أبادلكم، أيها الأستاذ الجليل، عواطفكم النبيلة، وأقدر لم إحساساتكم كل التقدير، وأحب في أن تتفضلوا بقبول احتراماتي... المخلص. غريان في ٢٠ من ذي القعدة ١٣٦١هـ. ٢٨نوفمبر ١٩٤٢م.»[50].

ومن نثره الضارب في ميادين الإصلاح الوطني، مقالة له بعنوان: (العلوم بالقطر الطرابلسي)، مضمونها: تشجيع على طلب العلم مهما بدت الظروف غير مواتية؛ لأنّ العلم كفيل بحل كل المشكلات التي تبدو مستعصية عن الحل، منها قوله: «لا أخشى نكيرا إذا قلت: إني مسرور جدًا بانتشار العلوم والمعارف في القطر الطرابلسي اليوم، وتيسر أسباب طلبه للطالبين غير أني لا أنسى ما يتكبده إخواننا الطلبة من ضيق المعيشة، وعدم نفاق تجارتهم الثمينة، ولكنني سراع ما يثوب إليَّ رشدي فأقول: إنّ عقلا تعطش للعلوم والمعارف، وكدَّ قريحته، وأدلى دلوه، فاغترف من ذلك البحر الزلال ما أرواه، يستحيل أن ينفُذ إليه وهمُ التبرُّم بالعلم، ونسبة الجناية إليه، إلا إذا تخبطه الجن واستهوته الشياطين؛ لأنّ العقل السليم لا تخفى عليه الموازنة بين حياة العالم الفقير، والغني الجاهل، ولا يستطيع إذا وازن بينهما أن يحكم بسعادة الثاني، وشقاء الأول...»[51].

ومن نثره الفني: تلك المقدِّمات الطويلة التي يقدِّم بها أحيانًا لقصائده، كما في مقدمته لمرثيته في الشيخ أحمد الفساطوي، وقد أخذت هذه

المقدمة صفحة كاملة تقريبًا، وهي أيضًا رثاء، منها قوله: «وقلت أرثي الأستاذ أحمد الفساطوي شيخ المدرسة الإسلامية العُليا، وقد بقي بها والوظيف نحوًا من شهرين ثم اختاره الله لجواره، رحمه الله:

بالأمس كان بيننا نفسٌ كبيرة تُتحفنا من حين لآخر بنظرات سديدة، وبحوث قيِّمة، فأين اختفت؟ بالأمس كان عندنا مفخرة خالدة، ومعجزة من معجزات الصحافة العربية بطرابلس، فأين هي الآن؟ بالأمس كنّا إذا سُئلنا عن رجالنا العظماء بليبيا ذكرنا من بينهم.. أحمد الفساطوي و، و، فأين الفساطوي اليوم؟ أين تلك البشاشة الساحرة؟ وأين ذلك الفكر السليم؟ وأين ذلك الدماغ الكبير ؟ بل أين ذلك العلم الغزير، والأدب الكبير؟ وأين هو ذلكم الرجل الحي؟ الله اكبر، مات!! وما في الموت من عجب... الله أكبر إن من الموت موتٌ لا يقل قيمة عن الحياة في تربية النفوس، ومن هذا الضرب موت الفساطوي، فقد كان حيًّا يُدَرِّس للأحياء في الحياة، فجاء موته أكبر عبرة للأحياء، للإيمان بعظمة الموت، يقول لهم: جاهدوا هكذا كجهادي لتموتوا هكذا عظماء كما مت عظيما...»[٥٢].

وإلى جانب ذلك فللهنقاري في ميدان الإخوانيات مراسلات نثرية، نذكر منها رسالة بعث بها – من مقر عمله بالجنوب الليبي – إلى أسرته بالزاوية، معنونة باسم ابنه الأكبر صدقي، جاء فيها: «إلى صدقي وإخوته: وصلني جوابكم، وفهمت جميع ما جاء فيه، وأما مسألة انتقالي فهذه ليست في يدي، وإلى الآن لم يتمَّ فيها شيء، وأنا باق في الانتظار، ومسألة قدومي إليكم، إذا لم يحصل الانتقال، فلا يكون إلا قرب العيد المقبل، أما صحتي فجيدة، وأنا مشتاق إليكم أكثرمنكم، ولكن للضرورة أحكام، وربنا يجمع الشمل، وعليكم بالصبر إلى أن يُفرج الله... ١٥ أغست ١٩٥٠ التوقيع»[٥٣].

رابعًا: ملاحظات نقدية:

ومن خلال متابعة النتاج الأدبي للشاعر الهنقاري يمكن إيراد ملاحظات نقدية سريعة حول اللغة والأسلوب والصورة الفنية وما إلى ذلك مما تتطلبه الدراسة الفنيّة، وذلك على النحو الآتي:

١- الأسلوب:

لعله لا يخفى على القارئ ما يتميز به أسلوبه من رصانة وسبك، ومزج بين الأسلوب القديم والحديث: الأسلوب القديم المتميز بجرسه القوي، ونبرته الخطابية العالية، ولغته المختارة المنتقاة من مثل قوله من قصيدة (الحمامة):

وما قصدي حباؤك غير أني
أبث إليك وجدي والحنينا
ولست مزورا حبا ولكن
فؤادي تحتوي حبا مكينا

وقوله من قصيدة (صبراته):

دفنت نبوغي في ربوعك صَبْرة
وصاراً نديمي: شقوتي وهواني
وصرت هيولا لا أحرك ساكنا
وغاض معين كان ذا تهتانِ

وقوله من قصيدة (غات):

واسمع السيد واسمع البوم تبكي
وبكاها لحكمة وصواب
تندب الناس حين ضلوا طريقا
للرشاد وعرجوا للتَّباب

والأسلوب الحديث الذي يميل إلى الاسترسال، والوقوع على المعنى من أقرب طريق، مع وضوح اللغة، وسهولتها، والمباشرة في التعبير، وهو النمط الغالب على أسلوبه عموماً، وذلك يبدو جلياً من الأمثلة الآتية:

قوله من قصيدة (اليراع):

والحياة للهموم سبب
ولكل شخص فيها عبرات
فالفقير يشكو فيها فقره
وهموم الفقر أدنى الدرجات

أو قوله من قصيدة (الحمامة):

مللنا الحزن يكفي أمَّ طوق
فهل نغمة أخرى تُرينا
حنانك فاشفقي يا أمَّ طوق
وكوني من فريق الراحمينا

أو قوله من قصيدة (فرحة شعب):

هلل الشعب وكبر
حينما القيد تكسر
وغدا حرا طليقا
شاعرا بالعزّ يفخر

ومن الملاحظات المهمّة على أسلوب الشاعر: ميله إلى الأسلوب القصصي، وأسلوب الحوار، فمن الأسلوب القصصي مثلا: النمط الذي اتبعه في قصيدته التي بعث بها إلى صديقه البشتي على لسان الحمامة؛ إذ وجد في مأساة الحمامة في فقد بنيها بطريق الحيلة والخداع التي يتخذها الإنسان لصيدها شبها في فقده لبنيه بالبعد عنهم: إذ كان آنذاك يعمل في الجنوب الليبي، وأبناؤه في الشمال، تفصله عنهم المسافات الشاسعة، وأيضا وجد شبهًا للحمامة في تعامله هو مع أبناء البشر، فوازن بين مأساة الحمامة ومأساته، بأسلوب قصصي جميل، حمّله حنينه لأولاده، وشكواه من المحيطين به، وللتوضيح نقف مع المثال الآتي:

يقول:

عرفنا قسوة الإنسان لكن
نرى للطير إشفاقًا ولينا
هلمي للمسرة ثم نُبدي
كلانا ما اختفى في القلب حينا
أإن غدروا رأيت الغدر لؤما
كِلِي لله غدر الغادرينا
لقد نصبوا حبائل من حرير
وكانوا للحبوب مبعثرينا
ولا يدري الحمام ولا بنوه
بما يحوي الخبا للآكلينا

ومن أسلوب الحوار: النمط الذي اتبعه في قصيدته الغزلية، إذ أقام حوارًا متخيلاً بينه وبين محبوبته، منه قوله:

قال يوما وقد أتى بغريب
أتحب بأن تراني أميرا
قلت مرحى وهل تقوم بعدل
يا من الحب عنده أن تجورا
قال كلا فنحن أرباب ملك
عكس الله في حماه الأمورا

إن عـدلـنـا فـذاك ظـلـم صـراح

أو ظـلـمـنـا لـقـيـنـا ربـا غـفـورا

ويلجأ أحيانًا إلى التكرار لتأكيد معنى، أو للتعبير عن حالة نفسية معينة، كما في تكراره عبارة: (دفنت نبوغي) في مستهل ثلاثة أبيات متتالية من قصيدة (صبراتة)؛ للتعبير عما يشعر به من ضيق في تلك البلدة، لمّا كان قاضيًا بها، وتكراره عبارة: (تندب الناس، وتندب الخلق) أيضا في صدر ثلاثة أبيات متتالية من قصيدة (غات)، تعبيرًا عن ضيقه بالناس، وتبرّمه بهم، وتكراره تعبير: (أم طوق) في بيتين متتاليين من قصيدة (الحمامة)، وتكراره أداة الاستفهام: (أين) مرات عديدة في رثائه للفساطوي، وغيرها.

وأسلوبه عمومًا يغلب عليه النمط الخبري، واستعماله للأسلوب الإنشائي قليل، ومن الأخير مثلا: استعماله لصيغ الأمر والنهي بشكل ملحوظ في قصيدة (غات)، كقوله (قف قليلاً بذا الفضاء)، (تنبه تر العقارب)، (دونك النسر، دونك الليث)، (لا تخف)، واستعمل صيغ الاستفهام في قصيدة (التنصير) كما في عبارات: (أمن العدالة أن تسيء لدين)، (أي خطب)، (كيف تخفي فعالك) وما شابه ذلك.

ونادرًا ما يجنح إلى التعبير العامّي المبتذل، أو القريب من العامّي البعيد عن العبارة الشعريّة، كقوله في وصف الأفاعي من قصيدة (غات):

والأفاعي نعوذ بالله منها-...

وقوله في الحديث عن الشيطان من قصيدته (صبراتة):

وقد نجح - الملعون - إذ غاب مرشدي...

فعبارات: (نعوذ بالله منها)، و(نجح الملعون)، عبارات مبتذلة كثيرة الاستعمال.

ب- اللغة:

أما لغته فهي لغة واضحة، مختارة، منتقاة، بعيدة عن الفحش، وسقط القول، لا يكاد الباحث المدقق يجد فيها أثرا للغريب، أو العامّي، أو الدخيل، أو ما يخدش الحياء، والملاحظ عمومًا أنّها لغة سهلة فصيحة، لا تُحوج القارئ إلى المعاجم، ولا إلى إعمال الفكر، وكد الذهن، من مثل (غراب البين، الشدو الحزين، أم طوق، حنانك، هلمّي، الربوع، اليراع، تهتان، غاض، معين، الصافنات، الطرس)، وماشابه ذلك.

ونادرًا جدًا ما تصادف القارئ ألفاظ «غريبة»، أو فلسفية، أو عاميّة، وما شابهها من الألفاظ البعيدة عن مجال الفصاحة والوضوح، ومن ذلك على سبيل المثال: استعماله للألفاظ الآتية: (اليَبَاب، التَّبَاب، السيد) من قصيدة (غات)، (الطرس، الصافنات) من قصيدة (اليراع)، (العاني، الهيولا)، من قصيدة (صبراتة)، (العفاة) من قصيدة (الحمامة)، وما شابه ذلك، وهي عموما ليست غارقة في الغرابة ولا في البعد عن الفصاحة كما هو ملاحظ.

وتحسن الإشارة هنا إلى سلامة لغته بعامة، باستثناء بعض الهنات التي لا يكاد يخلو من أمثالها أي بحث مهما بلغ صاحبه من الدقّة والحرص، وهي وإن وجدت في شعره فهي من الندرة بمكان ملحوظ؛ إذ لا يكاد الناقد المدقق يحصي له من الأخطاء اللغويّة ما يعد على أصابع اليد الواحدة، ومن ذلك على سبيل المثال فقط: رسمه الهمزة تحت الألف في لفظ (إنّ)، في قوله من قصيدة (الحمامة):

أإن غــدروا رأيت الــغــدر لــؤما

والصواب أن ترسم على النبرة لكونها مكسورة: (أئن غدروا).

وحذفه همزة (الخباء) في قوله من القصيدة السابقة:

ولا يــدري الحمــام ولا بــنــوه

بما يــحــوي الخبــا لـلآكــلــيــنــا

وحقها أن تكتب (الخباء) بالهمزة، ولكنه حذفها لضرورة الوزن.

ورسمه كلمة (العُلى) بألف مقصورة، في قوله من قصيدة (التنصير):

......لــيس نــرضــى بــديــن

غير ديــن لــه الــعُــلــى والــبــهــاء

ولعل الصواب: (العلا) بألف طويلة، من (علا) يعلو بمعنى: سما وارتفع شأنه.

واستعماله للفظ (استلمت) في قوله، من رسالة بعث بها إلى صديقه أبي الربيع الباروني: (أما بعد... فقد استلمت منكم رسالة)، واستلم الشيء: قَبَّله، والصواب، (تسلَّمتُ) من تسلم الشيء: إذا قبضه.

ج- الصورة الفنية:

والصورة الفنيّة في شعر الهنقاري واضحة، بعيدة عن التركيب والتعقيد، مع ملاحظة أنه قليل الإيراد للصور الفنيّة، وإن وجدت فهي بسيطة مستقاة من الطبيعة التي عاش فيها، والوسط الذي تعامل معه، ومن صوره التشبيهية قوله مشبها الأفعى في طولها، وضخامتها بالنخلة، من قصيدة (غات):

أتــراهــا كــأنــهــا وهــي رقــطــى

نــخــيــل تمر أو كــالــعــنــاب

وقوله من القصيدة نفسها

زِدْ تــنَّــبــه تــر الــعــقــارب تجري

تسبــق الــريــح وهــي سـود الـثـيـاب

وتصويره صوت البومة بالبكاء والندب في قوله، من قصيدة (غات):

واسمع السّيد واسمع البوم تبكي

وبــكــاهــا لحكــمــة وصــواب

تــنــدب الــنــاس حين ضــلــوا جــهــارا

وتــغــابــوا وبــالــغــوا في الــتــغــابي

وصورة النجوم وهي تنظر إلى الناس نظرة عتاب، في قوله، من القصيدة نفسها:

وجــمــال الــنــجــوم حين أطــلَّــت

رانــيــاتٍ إلى الــورى بــالــعــتــاب

وتصويره الحقيقة بالمعدن الكريم في قوله، من رسالته إلى الباروني: «والحقيقة... كمعدن كريم تكدست فوقه أطباق الثرى لا يظفر بها إلا من يطيل التنقيب».

د- حسن الاستهلال:

ومما لا يخفى على الفاحص المتأمل تلك الافتتاحيات الجيدة التي استهل بها الشاعر أكثر قصائده، من مثل افتتاحيته لقصيدته التي أنشأها بمناسبة مولد سيد الكائنات، محمدﷺ، بقوله:

ولــدتَ فــكــم أعْــلَــيتَ شــأنــا لأمة

وكــم كــنــتَ أَوَابــاوكــم كــنــت ســامــيــا

وافتتاحيته لقصيدته اليراع بقوله:

لا يُلام على النُّفور جميل
فجميع الظباء تهوى النفورا

وتصديره لقصيدة اليراع بقوله:

يا يراعي أنت محبوبي الذي
لست أخشى هجره حتى الممات

وبدؤه لقصيدة الحمامة بقوله:

بعيشِك يا حمامةُ أطربينا
ودعي عنك لحن البائسينا

وعلى هذا النحو تبدو افتتاحياته في غاية الجودة.

ومن يَنشُد الحكمة في شعر الهنقاري لا يعدمها، كما في قوله من قصيدة (التنصير):

يُمسِك المرءُ دمعه في الرزايا
وعزيز على الصبور البكاء

وقوله من القصيدة نفسها:

لا تكون الدموع عارا إذا ما
عظم الخطب واستبد البلاء

وقوله من قصيدة (صبراتة):

دفنت نبوغي والنبوغ مصيبة
على أهله في ضيّق البلدان

و- خطاب ما لا يعقل:

وله باع طويل في أنْسَنَة الجمادات والحيوانات، فهو يتخيل من الجماد أو الحيوان عاقلاً يحاوره، ويخاطبه، ويبثه حنينه وشكواه، وقد أكثر من ذلك بشكل لافت للانتباه، ومن الأمثلة: قوله مخاطبًا القلم خطاب العاقل في قصيدة (اليراع):

يا يراعي أنت محبوبي الذي
لست أخشى هجره حتى الممات

وقوله مخاطبًا الحمامة في قصيدة (الحمامة):

بعيشِك يا حمامةُ أطربينا
ودعي عنك لحن البائسينا
مللنا الحزن يكفي أمَّ طوق
فهل نغمة أخرى ترينا
هلمي للمسرة ثم نُبدي
كلانا ما اختفى في القلب حينا

وقوله مناجيًا ومعاتبًا صبراتة، في قصيدة (صبراتة):

تبلد فكري في ربوعك صبرة
فهل أنتِ سجن مظلم الأركان

ز- كثرة الشكوى:

وكثر في شعره الشكوى من الناس، ومن الزمان، على نحو لافت للنظر، كما في قوله من قصيدة (اليراع):

وإذا بالناس حقد ورياء
وإذا بالدهر حلم النائمات
والحياة للهموم سبب
ولكل شخص فيها عبرات

وقوله من قصيدة (الحمامة):

عـرفـنـا قسـوة الإنسـان لـكـن
نـرى لـلـطـير إشـفـاقـا ولـيـنـا

وقـولـه في تـفـسـير صـوت الـبـومـة مـن قـصـيـدة (غـات):

تـنـدب الخلـق لـلـمـتـاب ولـكـن
قـتـل الخلـق مـا لـهـم مـن مـتـاب

ج- النزعة الدينية

ونهاية المطاف مع الهنقاري، وشعره: أنّه كان لنشأته الدينيّة أثر واضح في حياته العمليّة فيما بعد، فهو ذو شخصية متميزة بقوة الحس الديني، شديد المحافظة على القيم الإسلامية، لا يقبل فيها أي تهاون مهما كان بسيطا، ومن ذلك: أنّه كان لا يتسامح مع أصدقائه وجلسائه في ممازحاتهم التي تتصل بالدين من قريب أو بعيد، ويُروى عنه: أنه نهر بشدة أحد المواطنين الليبيين المتفرنجين لما رآه مارا في الشارع العام بالزي الإفرنجي واضعًا يده في يد امرأته، قائلا: إنّ تقاليدنا الإسلامية لا تسمح بهذا المظهر الشاذ(٤٤).

وهذه الروح الدينيّة المسيطرة على شخصيته تظهر بوضوح في شعره، وليس أدل على ذلك من القصيدة التي أنشأها في الاحتجاج على فرنسا لما حاولت تنصير أهل المغرب العربي، والتي استهلّها بقوله:

أرسِلِ الدمع ما استطعت أخا الصبر
فـفـي الـدمـع رحـمـة وعـزاء

والمتتبع لشعره يجد هذه الروح مفعمة، بادية في تنوع الأغراض التي طرقها، فهو مثلا: يقول في قصيدته (الغزلية):

إن عـدلـنـا فـذاك ظـلـم صـراح
أو ظـلـمـنـا لـقـيـنـا ربـا غـفـورا

فهو يوكل الأمر إلى الله في الشدائد، ولا يتكل على سواه.

ويقول في وصف الطبيعة، من قصيدة (غات):

وجـمـال الـفـضـاء وهـو جـلال
يسـتـحث الـعُـصـاة نـحـو المتـاب

إذ يـريـك جـلال ربّ قـديـر
واسـع الملك خـالـق الإرهـاب

فكل ما في الكون دليل على قدرة الله الخالق، ومحل للتدبر، وأخذ العظة والعبرة.

ومنها في حديثه عن صوت طائر البومة:

تـنـدب الـنـاس حين ضـلـوا طـريـقـا
لـلـرشـاد وعـرجـوا لـلـتَّـبـاب

تـنـدب الخلـق لـلـمـتـاب ولـكـن
قُـتِـل الخلـقُ مـا لـهـم مـن مـتـاب

وهكذا رأى في صوت هذا الطائر مدعاة للناس إلى طريق الفلاح، والنجاة من طرق الضلال، ولكن هيهات!!

ويقول من قصيدة (الحمامة) التي بعث بها إلى صديقه البشتي:

أإن غـدروا رأيت الـغـدر لـؤما
كِـلِـي لـلـه غـدر الـغـادريـنـا

فهو يخاطب الحمامة التي أوحت له بالقصيدة، مُصَرِّفا المعنى لخبث الناس ومكرهم، وغدرهم في التعامل بعضهم مع بعض، ويطلب من المظلومين، والمغدورين أن يُوكِلوا الأمر إلى الله فهو الكفيل بإنصافهم، وعلى هذا النحو تبدو الروح الدينية واضحة في شعر الهنقاري.

وختامًا يمكن إجمال النتائج المستخلصة منه في النقاط الآتية:

١- الشاعر من المقلين؛ حيث إنّه اتخذ الشعر هواية وتسليّة.

٢- جودة الأساليب وتنوعها، وسلامة اللغة ووضوحها عمومًا، وحسن الاستهلال.

٣- التزامه بعمود الشعر العربي.

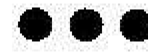
٤- تنوع الأغراض التي طرقها.

٥- كثرة الشكوى من الناس، ومن مصائب الدهر.

٦- خطاب ما لا يَعْقِل من الجمادات والحيوانات.

٧- بروز الجانب الديني بشكل لافت للنظر.

٨- نفسه الشعري الطويل. ■



١- سيدي نصر: هو نصر بن رَبّوح، وليّ من أولياء الله، كما ورد في المصادر، مدفون فوق ربوة عالية تشرف على البحر، شمالي الزاوية، وبه سمي المكان إلى يومنا هذا، ينظر: معجم البلدان الليبية:٢٢٩.

٢- أولاد أبو حميرة: هم أولاد الشيخ العالم الفاضل سيدي علي بن عبد الله العوسجي الملقب بـ (أبو حميرة)، ينظر: أعلام ليبيا:٢٠٨.

٣- منطقة الزاوية تعدّ واحدة من أكبر المناطق الليبية مساحة وسكانًا، تمتد مساحتها غربًا إلى الحدود التونسية، وشرقًا إلى حدود طرابلس، وشمالاً يحدّها البحر الأبيض المتوسط، وجنوبًا الجبل الغربي، وهي منطقة زراعية رعويّة، بل هي من أشهر المناطق الزراعية في ليبيا، لها في الماضي حِسٌّ ثقافي يذكر؛ إذ اشتملت أكثر مدنها على منارات ثقافية مثل: منارة أولاد سنان، بأبي عيسى، ومنارتي: الكريمات، وابن شعيب، بالزاوية المركز، ومنارة أبو حميرة، بالحرشة، وغيرها من المنارات، ناهيك عن الأماكن المخصصة لتعليم القراءة والكتابة وتحفيظ القرآن الكريم، فهي منتشرة في الحواضر والبوادي على حد سواء، أما في الحاضر فإن الزاوية تساير ركب التقدم الثقافي والحضاري بمختلف أشكاله وألوانه، ولعلّه يكفي دليلاً على ذلك: أنّها تضم الآن أكثر من خمس جامعات رسمّة وشعبيّة، ناهيك عن المعاهد العليا، والمتوسطة، والثانويات، والمدارس العامّة، والخاصّة، المنوعة في مختلف مجالات المعرفة، ونواد ثقافية، وإذاعة محليّة مسموعة، وغيرها من مظاهر التقدم. تبعد الزاوية (المدينة) عن طرابلس بنحو (٤٢) كم، إلى الغرب، ينظر: معجم البلدان الليبية: ١٤٩-١٥٦.

الجبل الغربي: يسمى أيضًا جبل نفوسة، وهو امتداد لسلسلة جبال أطلس التي تمر بالمغرب والجزائر وتونس وتنتهي في ليبيا، والجزء المار منها في ليبيا يمتد من الغرب إلى الشرق مسافة طولها (٤٠٠) كم تقريبًا، وهو جبل عامر بالزراعة والسكان منذ القدم، ينظر: معجم البلدان الليبية: ٩٧، وما بعدها.

٤- سيدي خليفة: ضاحية من ضواحي طرابلس الجنوبية، كانت منطقة زراعيّة، ولكن زحف عليها تخطيط المدينة فصارت الآن جزءا منها، وشارع البي: هو اسم أحد شوارع هذه الضاحية.

٥- زاويتا: أحمد باشا وميزران: هما من أشهر الزوايا بمدينة طرابلس عمرتا طويلاً، وقطعتا أشواطًا بعيدة المدى في تعليم القرآن والعلوم الدينيّة، ولا تزالان ملجأ لحفاظ القرآن الكريم، وطلاب العلم حتى الآن، ينظر: معجم البلدان الليبية:٢٠٢وما بعدها.

٦- نقلاً عن ابنه صدقي محمد الهنقاري، وبعض كبار السن من رجال القبيلة ممن عاصروا هذه الحقبة، وعرفوا الشيخ محمد الهنقاري عن قرب.

٧- زاوية سيدي عمورة (القائد عمورة): وعمورة هذا: قائد تركي كلّف بحكم منطقة جنزور، كان رجلا عالمًا، فاضلاً، عادلاً، وهو الذي بنى الزاوية، ونسبت إليه فيما بعد، وهي تقع في منطقة جنزور، وتعد إحدى الزوايا التي كان لها صيت في تحفيظ القرآن، وتعليم العلوم الدينية، لا تزال موجودة إلى اليوم، وإن اقتصر نشاطها على تحفيظ القرآن الكريم فقط، ينظر: معجم البلدان الليبية:٢٠٢، ونقلت بعض المعلومات عن أهالي المنطقة.

٨- جنزور، وتنطق أيضا: زنزور، بقلب الجيم زايا: بلدة زراعية غربي مدينة طرابلس بنحو (١٢) كم، ينظر: معجم البلدان الليبية:١٧١ومابعدها.

٩- غات: واحة من واحات ليبيا الصحراوية، تقع في الجنوب الليبي، تبعد عن فزان بنحو ٤٣٠كم، وعن طرابلس بنحو ١١٣٠كم، ينظر المصدر نفسه:٢٣٨، وما بعدها.

١٠- هون: واحة كبيرة، تبعد عن طرابلس بنحو ٦٦٥كم إلى الجنوب الشرقي منها، المصدر السباق:٣٤٩،٣٣٤.

١١- صبراتة: وتسمى صَبْرَة أيضًا: مدينة أثرية قديمة تقع على ساحل البحر الأبيض المتوسط، إلى الغرب من مدينة طرابلس بنحو (٧٠) كم، أسسها الفينيقيون في القرن التاسع قبل الميلاد، ولا تزال تحتفظ بمكانتها التاريخية، وموقعها الجميل إلى الآن، وهي من المدن الليبية المشهورة سياحة وعمرانا، المصدر السابق:٢١١ وما بعدها.

١٢- غريان: يطلق هذا الاسم على عدّة بلدان تقع على الطرف الشرقي من الجبل الغربي، تبعد عن مدينة طرابلس بنحو ٩٤كم، وهي منطقة رعويّة زراعيّة، لها تاريخ مع الجهاد الليبي زمن الطليان، ينظر المصدر السابق:٢٤٤.٢٤٥-

١٣ مصراتة: مدينة كبيرة، تقع على ساحل البحر الأبيض المتوسط، شرقي طرابلس بنحو ٢١٥كم، شهرت منذ القدم بنشاطها التجاري، ينظر المصدر السابق:٣١٦وما بعدها.

١٤- توحيد القضاء: كانت ليبيا مقسمة إلى ثلاث ولايات هي: طرابلس، برقة، فزان، وكانت كل ولاية مستقلة بقضائها، ثم وحد قضاء الولايات الثلاثة في قضاء مركزي واحد مع أوائل الخمسينات.

١٥- قيل إنّه اشترك في الانتخابات مرتين، إلاّ أنّ الثابت المحقق أنه اشترك في انتخابات ١٩٦٥، وقد عُقدت دائرة مدينة الزاوية بتاريخ السبت ١٩٦٥/٥/٨ الموافق ٧ محرّم، وكان الهنقاري خامس خمسة تقدموا على الدائرة، ولكنّه لم يفز، نقلت بعض المعلومات عن المحامي أحمد بشير شيوب، من يومياته الخاصّة.

١٦- قامت الثورة الليبية في الفاتح من شهر سبتمبر عام ١٩٦٩.

١٧- نقلاً عن ابنه: صدقي محمد الهنقاري.

١٨- وتخليدا لذكرى الشهيدة سميت باسمها مدرسة ابتدائية إعدادية ثانوية خاصة بالبنات، بمحلة سيدي نصر بالزاوية(مدرسة سعاد الهنقاري)، وهي من المدارس المشهورة في المحلة إلى اليوم.

١٩- سيعقد له مبحث خاص بعد هذا العرض المُجمل للجوانب الثقافية التي شارك فيها.

٢٠- صحيفة الرقيب العتيد: أُصدر العدد الأول منها باسم الرقيب عام ١٩١٠م، واستمرت في الظهور إلى أن أوقفت مع بداية الاحتلال الإيطالي عام ١٩١١ شأنها شأن بقية الصحف الليبية، وعادت للظهور من جديد عام ١٩١٩بعد الهدنة مع الطليان باسم الرقيب العتيد، وصحيفة العدل: أُصدر العدد الأول منها عام ١٩٢١م، وطال عمر هاتين الصحيفتين بما يقرب من عشرين سنة، أما مجلة ليبيا المصوّرة، فأُصدر العدد الأول منها في شهر أكتوبر عام ١٩٣٥، واستمرت أربع سنوات فقط، لزيادة معلومات عن هذه الدوريات ينظر: صحافة ليبيا في نصف قرن:١٧٥، وما بعدها، و٢٣١، وما بعدها، و٢٣٧، وما بعدها.

٢١- تنظر: مجلة ليبيا المصورة: ع٧ /س٣/: ٢٦.٢٤-

٢٢ ينظر: مجلة ليبيا المصورة، ع ٩: ٢٢.١٨-

٢٣ ينظر: مجلة ليبيا المصورة، ع ١٠: ٢٣ - ٢٥.

٢٤- ينظر: مجلة ليبيا المصورة، ع ٧: ٢٠.١٩-

٢٥ وجّهتُ لمقالاته ملاحظات نقديّة أغلبها يتعلق باللغة والأساليب، منها على سبيل المثال ما ورد في قوله: «جاءتني رسالة من أحد الأدباء الأصدقاء، يقول فيها: إنه رأى على صفحات ليبيا المصورة... قولنا: لا أريد أن أصف لك الثريا هذه، فإنك ستجد وصفها منشورًا في شعر عمر بن أبي ربيعة، وقبل هذا نقفك على وصفها مصغرا...، واعترض الأستاذ الأديب على لفظة: نقفك، قائلا: إنّه لم يفهمها، ويستفهم منا، أنريد معنى: نقف بك، أو نوقفك....» مجلة ليبيا المصورة، ع ١١/س٣/: ٢١.

٢٦- ينظر المصدر نفسه.

٢٧- المخطوطة رقم (١٦)، مع ملاحظة أنّ هذه المخطوطة، وكل المخطوطات الواردة فيما بعد، توجد أصولها في مكتبة المحامي صدقي الهنقاري، ابن الشاعر، وتوجد منها صور بمكتبة الطيب الشريف، وهو الذي صنّفها، وأعطاها أرقامًا، ووضع عناوين للقصائد.

٢٨- السابق.

٢٩- المخطوطة رقم (٣).

٣٠- السابق.

٣١- المخطوطة رقم (١٧).

٣٢- الجواء، بكسر الجيم: الواسع، كما في المعجم الوسيط، مادة (جوي)، ولعله يقصد: أن لمنظر البؤس معنى عميقًا موثرًا يستميل القلوب.

٣٣- الصواب: العُلا.

٣٤- المخطوطة رقم (١٧).

٣٥- المخطوطة رقم (١٨).

٣٦- المخطوطة رقم (١).

٣٧- المخطوطة رقم (٩).

٣٨- السابق.

٣٩- المخطوطة رقم (١٠).

٤٠- السابق.

٤١- المخطوطة رقم (٨).

٤٢- السابق.

٤٣- السابق.

٤٤- المخطوطة رقم (١٢).

٤٥- المخطوطة رقم (١٣).

٤٦- المخطوطة رقم (١٩).

٤٧- المخطوطة رقم (٢٢).

٤٨- المخطوطة رقم (٢٣).

٤٩- لم نعرف محتوى هذه الرسالة المهمّة، ولم نعثر عليها.

٥٠- المخطوطة رقم (٢٦).

٥١- المخطوطة رقم (٢).

٥٢- المخطوطة رقم (٥).

٥٣- المخطوطة رقم (٧).

٥٤- مما يرويه عنه معاصروه.

المصادر والمراجع

- **أعلام ليبيا**، للطاهر أحمد الزاوي، ط١، مكتبة الفرجاني، طرابلس - ليبيا، ١٩٦١.
- **مخطوطات دواوين**، شعر محمد الهنقاري.
- **معجم البلدان الليبية**، للطاهر أحمد الزاوي، ط١، دار مكتبة النور، طرابلس - ليبيا، ١٩٦٨



مظاهر اقتصادية في عصري المرابطين والموحدين بالأندلس والمغرب

الدكتور/ عبد الله محمد حسين الزيات
تاجوراء - ليبيا

إنّ من يتعلق بالبحث والنظر والتفكير لتستهويه كل تلك الميادين ولتستحثه كل ساحات الفكر، ومنابع المعرفة في أن يتساءل، ويحاول أن يجد الإجابة، ويفكّر في الظواهر، ويحاول أن يجد لها العلل التي بعثتها.

وبما أنّ قدرات الإنسان مقدرة ووقته محدود، وعمره أكثر محدودية؛ لن يستطيع الباحث أن يجد دائمًا الأجوبة المقنعة لكل ما يتساءل عنه، ولن يستطيع أن يروي ظمأه للمعرفة، ولا أن يكون عند مستوى شغفه الدائم بالعلم، ولا تطلعه المستمر إلى الحقيقة، على الرغم من محاولاته المستمرة لأن يبلغ ذلك ما استطاع إليه سبيلا، وبخاصة إن كانت الميادين التي يبحثها قريبة الصلة ومتينة العلاقة فيما بينها، كالعلاقة التي بين التاريخ والأدب، فهي علاقة وطيدة، حتى إن تصور انفصال أحدهما عن الآخر ربما لا يكون ممكنًا، وبخاصة انفصال الأدب عن التاريخ.

لقد طلب أحد أساتذتي في دراسات الدكتوراه، التي كانت قبل تسجيل الأطروحة، أن أكتب عن الشأن الاقتصادي في عصري المرابطين والموحدين. ولقد عرفت بعد إتمامي البحث السبب الذي من أجله كلّفني بالكتابة في هذا الشأن. ومهما كان السبب، ومهما كانت النتائج؛ فقد بدا الموضوع لي في أول وهلة غير مشجع؛ ربما لعدم وضوح صورة علاقة التاريخ بالأدب في ذهني، أو ربما



لأنني لم أعهد هذا النوع من البحث قبلا، وأنا المتخصص في الأدب العربي، ولكني توكلت على الله، وحاولت أن أخوض في هذا النوع من البحث، واتجهت ببعض المساعدة من الأستاذ نفسه، إلى المصادر والمراجع التي اعتقدت أنّها مفيدة في هذا الباب، فكان أن وفقت إلى هذه المادة التي أضعها بين يدي القارئ الكريم، فإن كان فيها شيء مما يفيده القارئ المتخصص، فذلك فضل من الله منّ به علي قبل أن يمنّ به عليه، وإن كان لا يستفيد في هذا النوع من القراء من هذا البحث، فأعتقد أنّ القارئ المثقف نفسه بتاريخ الأندلس وأدبها ربما لن يعدم فيه شيئًا مفيدًا.

وقد تناولنا الموضوع بشكل عام تلخص في النقاط الآتية: بيت المال - مناصب اقتصادية - حرف وصناعات اقتصادية - تصدير واستيراد - العملة - المرتبات - الضرائب - مصادر الدخل - وجوه الصرف - الفساد الاقتصادي - الجوائح والنكبات الاقتصادية والقحط.

نفهم من رسالة ابن عبدون أن بيت المال في عصر المرابطين بعامة، كان يجب أن يوضع في المسجد الجامع[١]، وقد فهم إميليو غارثيا غومث أنّ الذي كان يتحدث عنه ابن عبدون مال الوقف فقط[٢]، ويجعل ابن عبدون المسؤولية المباشرة على بيت المال لقاضي المدينة الذي يستعين بمن يثق فيه؛ لإدارته من الفقهاء وأهل التقوى، ويجعل له مجلسًا استشاريًّا من أولئك الفقهاء، ولا يستطيع أحد أن يتصرف في شيء من أمواله، وإن كان في تجهيز الجيش لقتال الأعداء، إلا بإذن ذلك المجلس ومشورته[٣]، وفي عصر الموحدين يختفي مصطلح بيت المال- على الأقل في المغرب - ليحل محله المخزن أو الأشغال[٤].

• مناصب اقتصادية

نجد في العصر المرابطي من الموظفين في الأمور الماليّة والاقتصاديّة: الوزير، والمحتسب، والقُبَّاض، والخُرَّاص، والمتَقَبِّلون، فكل واحد من هؤلاء له قدر من الإشراف أو العمل المباشر في الأعمال الاقتصاديّة، والماليّة[٥]، وكان المشرف على هؤلاء جميعًا قاضي المدينة، كما يفهم من رسالة ابن عبدون. أمّا في عهد دولة الموحدين، فالذي كان مكلَّفًا بالإشراف على جميع الأعمال الماليّة بالأندلس صاحب الأعمال بإشبيلية[٦]، وقد وجدنا ما يفيد أنّ أربع وزارات[٧]، كانت تختص بالاقتصاد والماليّة في عصر الموحدين:

١- ديوان الأعمال المخزنية: مهمته تحصيل الأموال العامّة، وإنفاقها، ومتابعة العمال والمشرفين في الدولة، والقبض عليهم إن اتهموا بالفساد. وكان لهذا الديوان موظفون وكلاء في كل المدن الكبرى المنضوية تحت لواء الموحدين، وكان لكل وكيل في هذه المدن مساعدان، أحدهما خازن للمال والآخر خازن للطعام. ويتولى صاحب الأعمال المخزنية في المدينة الإشراف على كل ما له علاقة بالأموال الخاصّة بالسلطان أو الخليفة، وهو ما يسمّى بـ«السهام السلطانية».

٢- متولي المجابي: وهو الذي يباشر المسؤوليات المتعلقة بتحصيل الضرائب والجِزيات، وله أيضًا مساعدون في المدن والبوادي.

٣- متولي المستخلص: تسند إليه مهمّة الإشراف على أموال الخليفة والمحافظة عليها، وتحصيل

ما له علاقة بها من كل باب من أبواب الدخل أو غيره.

٤- متولي أموال النفقات والمحاسبة وهو، كما يبدو، له مهمة الإشراف على الأموال التي تنفق في أمور الدولة المختلفة، ومراقبة الصادر والوارد، والمحاسبة على كل ذلك.

[illegible]

نجد أسماء حرف وصناعات كثيرة كانت موجودة في الأندلس والمغرب في عصري المرابطين والموحدين، ويكفي أن نذكر من أصحابها مثلا الذين كانوا يعملون في حرف وصناعات تتعلق بالمواد الغذائية، مثل الحناطين، والخبّازين[٨]، والجزارين، والهراسين، أي صانعي الهريسة[٩]، واللبانين والجبانين[١٠]، والتيانين[١١]، أو صناعات تتعلق بإعداد الغذاء وتجهيزه مثل الفرانين، والطباخين، والقلائين[١٢]، وبائعي المواد مثل الزيت والسمن والعسل[١٣]، كما نجد حرفًا تتعلق بصناعة الأقمشة والملابس والأحذية مثل البزازين[١٤]، أي بائعي الثياب، والكتانين[١٥]، والجلادين، والحصارين[١٦]، والفرائين، والحاكة[١٧]، وصناعات أخرى تتعلق بالملاحة وصيد السمك، مثل النواتية العاملين في الملاحة النهريّة[١٨]، وبائعي السمك[١٩]، كما نجد حرفًا أخرى كثيرة تتعلق بالوزن والكيل، أو النقل، أو العطارة، أو غير ذلك مثل السقائين، والقفازين، والحمالين، والحطابين، والخشابين[٢٠]، والعطارين[٢١].

تصدير واستيراد [illegible]

لقد وجدنا بعض المؤرخين للعصرين المرابطي والموحدي يتحدث عن حركة تصدير واستيراد من المدن المغربية إلى الأندلسيّة وبين المدن الأندلسيّة فيما بينها، وكذلك بين المدن المغربيّة فيما بينها، فهذا البكري يفيدنا عن وجود تصدير بعض المواد والمواشي واستيرادها مثل الملح وحيوان اللمط وشجر الآس[٢٢].

ونلاحظ في بدايات القرن السادس الهجري، من خلال (نزهة المشتاق) للإدريسي، أن الغنى كان عامًّا في المغرب الذي كان تحت لواء المرابطين؛ فهو لا يألو يحدثنا عن حركة تصدير واستيراد بين المدن الأندلسيّة الجنوبيّة، وأن الإشبيليين كانوا يصدرون إليها الزيت، ويعودون بالطعام (الحبوب) إلى سائر بلاد الأندلس[٢٣]، وكما هو الشأن في ميناء فضالة بالمغرب، الذي كان يصدر منه إلى الأندلس الحنطة والشعير والفول والحمص والغنم والمعز والبقر[٢٤]، كما يحدثنا عن حركة إنتاج في هذه المدينة أو تلك، ذاكرا رخص الأسعار ورغد العيش، فيقول متحدثًا عن فاس: «نعمها كثيرة، الحنطة فيها رخيصة جدًّا، فواكهها كثيرة رخصها زائد»[٢٥]، ويقول متحدثًا عن السوس: «بلاد حنطة وشعير وأرز ممكن بأيسر قيمة»[٢٦]، ويذكر أيضًا رخص أسعار القمح في قلعة بني حماد الموجودة اليوم بالجزائر[٢٧]، وغير ذلك من الموانئ، مثل أنفا وأسفي، أو المواد مثل النحاس والقطن[٢٨]، ومعروف أنّ حركة تجارية واسعة كانت في غرب أفريقيا وغيرها من مناطق الدولة المرابطية، أدارها الملثمون واستفادوا منها[٢٩]، وقد شجع الحكامُ المرابطون في أول أمرهم الفنانين والصنّاع مثل المهندس عبد الله بن يونس الأندلسي، الذي استخدم السواقي، وحفر الآبار بمراكش، فكثرت بها البساتين كما تذكر عصمت دندش[٣٠]. وكانت عوامل الاستقرار السياسي في بعض حقب الدولة المرابطية مساعدة على حركة تجارية داخلية وخارجية، كما كان لازدهار



الأسطول البحري المرابطي أثر في ذلك[٣١]. ومن أهم الصناعات التي تذكر في عصر المرابطين صناعة الحرير، والجلود، والفخّار، وقصب السكر، والزجاج، والمغازل[٣٢]. وعلى الرغم من ذلك إلا أنّ الاقتصاد المرابطي، وإن بدا مزدهرا في بعض مدد حكمهم، ظل ازدهاره ازدهارا سطحيًا[٣٣].

وجد ازدهار اقتصادي في عصر الموحدين؛ إذ «اتسعت الزراعة، وراجت التجارة، ونهضت الصناعة، وقد غرس بعض الخلفاء البساتين، وحثّ بعضهم الناس على الزراعة وأشركوا الجند في الحصاد، ووجد استغلال للمعادن[٣٤]، وانتشرت صناعة السفن[٣٥]، والسلاح، والأدوات الزراعية، والمنسوجات، والسكر، والزيت، ونتيجة لهذا الازدهار الزراعي والصناعي شهد عصر الموحدين انطلاقة تجارية كبيرة على المستويين الداخلي والخارجي، فكان أن تاجروا خارجيًا مع أوربا والسودان والمشرق العربي»[٣٦].

يتردد اسم الدينار أو الدرهم، أو كلاهما، اسمًا للعملة المرابطية، وقد كان ينقش على الدينار أو الدرهم اسم الأمير، كل حسب المدة التي يحكمها. ويبدو أنّ أول إصدار للعملة المرابطية كان سنة ٤٦٤هـ/١٠٧١م، حين أنشأ الأمير يوسف بن تاشفين دارًا لسك العملة بمدينة مراكش، وضرب فيها الدراهم التي جاء في وصفها أنها مدوّرة، زنة الواحد منها درهم وربع سكة من حساب عشرين درهمًا للأوقية، وهو الدرهم المعروف في الدولة الموحدية، كما أفاد صاحب البيان المغرب[٣٨]. ومن هنا نعرف أنّ اسم الدرهم كان متداولاً في زمن المرابطين والموحدين بالمغرب والأندلس. وقد أفاد أبو عبيد البكري أن الدرهم المسكوك كان قليل الوجود في بداية قيام دولة المرابطين؛ أي في سنة ٤٦٠هـ، وهو العام الذي كان يكتب فيه كتابه[٣٩]. أما الدينار فقد كان متداولاً في عهد الدولة المرابطية؛ إذ أصدر ابن تاشفين[٤٠] الدينار الذهبي باسم الأمير أبي بكر بن عمر، الزعيم المرابطي السابق له[٤١]، وذلك في سنة ٤٦٤هـ/١٠٧١م، وبعد أن أصبح يوسف الزعيم الأول والقائد الأعلى للمرابطين أصدر الدينار باسمه، وكان ذلك الدينار مكونًا من الذهب، نقش في إحدى صفحتيه «لا إله إلا الله محمد رسول الله»، وتحت هذا الشعار وضع اسم ابن تاشفين «أمير المسلمين يوسف بن تاشفين»، وفي الصفحة نفسها أيضًا، وفي شكل دائري، نقشت الآية الكريمة: ﴿**وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ الإِسْلَامِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ**﴾[٤٢]، أما الصفحة الأخرى فقد نقش فيها «أمير المؤمنين العباس»[٤٣]. وقد كانت المدينة التي تضرب فيها العملة، وتاريخ الضرب، يذكران على العملة، وكان من بين المدن التي ذكرت على العملة المرابطية سجلماسة، وأغمات، وسبتة، ومراكش، وفاس، وقرطبة، وغرناطة، واشبيلية، وشاطبة، ومرسية، والمرية[٤٤]، ومالقة، وغيرها[٤٥]، وهي ميزة لم توجد في النقود الموحدية التي خلت القطع الموجودة منها من أي ذكر للمدينة أو التاريخ سوى بعض القطع الفضية، ذكر أنها طبعت في قرطبة[٤٦].

وتعدّ النقود المرابطية الذهبية من أجود أنواع النقود التي عرفت في الأندلس والمغرب حتى عصر المرابطين[٤٧]، ولجودة النقود المرابطية وشهرتها في الأندلس، كان الفونسو الثامن[٤٨] نفسه يطبع نقودًا مشابهة للمرابطية؛ إذ كانت تحمل اسم طليطلة[٤٩]، وكتب عليها بحروف عربية، وبدل الشهادتين نقش عليها عبارة «الله وحده»[٥٠]، وهي إن لم تكن مطبوعة في قرطبة المرابطية أو غيرها

من مدن الأندلس فهي مقلدة للنقود المرابطية[51]، حتى إن المرابطية ظل اسمًا للعملة يتردد في قشتالة بعد هذه المدّة بكثير. وأول عملة مرابطية أندلسية من فضة تنتمي إلى عصر علي بن يوسف بن تاشفين، وطبعت باسمه، وتحمل التواريخ ٥٠٢هـ، ٥٠٣هـ، ٥٠٧هـ[52].

وأفادنا صاحب البيان عن عهد الموحدين أن الدرهم المدعو بالجوهري كان معلومًا في عصره[53]، وهو كان قد عاصر الدولة الموحديّة كما هو معروف، ولا ندري إن كان هذا الدرهم هو الذي كان مربعا[54]، أو مركونا[55]، أم درهم آخر غيره، كما ذكر ابن صاحب الصلاة أن المثقال كان اسم عملة في عهد الدولة الموحدية؛ لأنّ الجنود الموحدين والمرتزقة، الذين كانوا معهم، قد قبضوا عقب إحدى المعارك خمسة مثاقيل لكل واحد منهم[56].

وقد ظل الدينار الموحدي مدورًا، أضيف في وسطه شكل مربع[57]، حتى وصل المأمون إلى السلطة، فرد النقود الموحدية المدورة ومحا اسم المهدي منها[58]. ومن بين الدنانير التي عرفت في عصر الدولة الموحدية الدينار المدعو بالدينار المؤمني، نسبة إلى عبد المؤمن بن علي، الذي كان قد أمر بصكه أو حمل اسمه[59]، والدينار اليوسفي نسبة إلى يوسف بن عبد المؤمن[60]. وقد ذكر محمد عبد الله عنان أنّ من الإنجازات التي قام بها الخليفة المنصور الموحدي مضاعفة وزن الدينار الموحدي، وكان لذلك أثره في الرواج الاقتصادي[61]. فقد كان الدينار في عهد العاهلين السابقين يزن غرامين وستة وثلاثين بالمئة من الغرام، فضوعف في عهده إلى أربعة غرامات واثنين وسبعين بالمئة من الغرام، ومن هذا التضعيف أو المضاعفة عرف الدينار الموحدي بهذا الاسم فيما بعد بين مسيحيي إيبريا في اللغة الإسبانية Dobla أو Doblan[62] التي عرفت أيضا عملة بين المنصرين الموريسكيين معربة دوبلة ودوبلات[63].

وأكثر ما كان يكتب على الدينار الموحدي عبارات مثل «لا إله إلا الله ، الأمر كله لله، لا قوة إلا بالله»، ومثل عبارات «الله ربنا، محمد رسولنا، المهدي إمامنا»[64]، والخط الذي كان يكتب به على النقود المرابطية غالبًا الخط الكوفي، بينما كان الخط المكتوب على النقود الموحدية خط الثلث[65]. وقد كان المثقال متعارفًا عليه أيضًا في الدولة المرابطية، ذلك أنه يذكر أن مهر بعض النساء بلغ بالأندلس على عهد المرابطين ستين مثقالاً مرابطيًّا[66]، كما عرف العهد الموحدي أيضًا هذه العملة[67]، وكان عملة ذهبية أيضًا، قال عنه علي بن يوسف الحكيم : إنه يساوي سبعة أثمان الدينار ونصف ثمن دينار من دنانير العصر المريني، الذي عاش فيه الحكيم نفسه[68]، ويفهم من ذلك أن المثقال وحدة صغيرة في الدينار، كما أن القيراط أيضًا أصغر وحدة في الدرهم[69]، وقد طبعت في إشبيلية عملة من قيراط باسم الأمير علي بن يوسف بن تاشفين[70]. وقد عرف في كتب التراث أنّ الدينار، عندما يذكر، ينصرف إلى الذهب[71]، أما الدرهم فإنّه يعني عملة الفضّة، ووجدنا ما يؤكد أن الأمر كان كذلك في عهد المرابطين[72]، وفي بعض عهود الدولة الموحدية . ففي عام ٥٩٥هـ/ ١١٩٨م أمر الخليفة الموحدي يوسف بن عبد المؤمن أن يختن كل أطفال مراكش، وأن يُعطى كل واحد منهم دينارًا ذهبًا، ودرهمًا فضة، وفاكهة[73]، ويظهر أنّ الدينار الموحدي كان من ذهب في كل عهود الخلفاء والحكام الموحدين[74]. وما يفهم من كلام الحكيم أنّ الدينار كان يعني دائمًا العملة من ذهب، وأنّ



الدرهم كان يعني دائمًا العملة من فضة(٧٥)، وقبل الحكيم أكدّ ابن الخطيب أن العملة النصرية في غرناطة كانت فضة خالصة، وذهبًا إبريزا على حد قوله. وقد ذكر بعد ذلك أن في العملة النصرية تأثرا بالعملة الموحدية من بعض الوجوه(٧٦).

كان مرتب الجندي المرابطي، الذي يؤدي عمله في الأندلس في الأيام العادية، خمسة دنانير شهريًّا مع نفقته وعلف فرسه. ومن كان يظهر تفوقًا بين الجنود يعطى ولاية منطقة يستفيد مما تنتجه، ويستثمرها كما يشاء(٧٧)، وذلك في الظروف الطبيعيّة، أمّا في ظروف الغزو والمعارك: فإنّ الجندي يتقاضى إضافة إلى هذا المرتب جزءًا كبيرًا أو صغيرًا من الغنيمة حسب مقدارها وحسب عدد الجنود المشاركين في المعركة؛ ففي معركة الزلاقة جاء في رسالة عن ابن تاشفين في وصف غنائمها: «ولقد ارتبط كل فارس منا خمسة الأفراس أو أزيد، وأما البغال والحمير فأكثر من ذلك، وأما الثياب والمتاع فناهيك، والأسرَّة بأوطئة الحرير والثياب والأوبار عدد ليلهم»(٧٨).

وفي عهد الدولة الموحدية كان لكل جندي موحدي راتب منتظم، وقد حتّم ذلك أن يضمّ الجيش الموحدي إلى صفوفه جنودًا من المرتزقة الأوربيين وغيرهم، فلقد ذكر ابن صاحب الصلاة: أنّ الجندي الموحدي والعسكري المرتزق المرافق له قبضٌ عقب معركة معينة وقعت في شهر المحرم من سنة ٥٦٨هـ/١١٧٢م، خمسة مثاقيل ونصف(٧٩)، وعقب انتصار عبد المؤمن على أسطول نورمندي صقلي، كان قد حاصر المهديّة عام ٥٤٣هـ/١١٤٨م، وزّع عبد المؤمن على المجاهدين المشتركين في هزيمة ذلك الحصار اثني عشر ألف دينار مؤمنية(٨٠). وفي عام ٥٦١هـ/١١٦٥م، بعد أن تمكن موحدون ومساعدون لهم من الشمال الأفريقي من تحقيق انتصارات على الثائر بالأندلس ابن مردنيش، ورجعوا إلى مراكش، خرج يوسف بن عبد المؤمن - الذي كان في تلك الحقبة أميرًا - في استقبالهم، وأقيمت احتفالات كبيرة، وزع فيها كثيرًا من الهدايا، وصرف فيها مئة دينار لكل موحدي، وعشرين دينارا لكل جندي مشارك مع الموحدين في تلك المعارك ضد ابن مردنيش(٨١).

وقد عرف مرتب أفراد الجيش الموحدي بشكل أكثر انتظامًا فيما سمي بالبركة التي كانت تدفع كل ثلاثة أشهر للموحدين، وكل شهر للجنود المسمّين بالأغزاز، وكان يدفع للجنود علف الدواب ومؤنتهم الشخصية(٨٢)، كما كان يدفع مرتبات منتظمة لكل موظفي الدولة من وزراء وقضاة وكتاب وغيرهم(٨٣).

يذكر محمد عبد الله عنان(٨٤) أنّ مبادئ مؤسسي هذه الدولة وقوادها، ودولة المرابطين في بداية الحكم، لم تكن تجمع الضرائب التي لم تقررها الشريعة الإسلامية. بل كانت تصرح بإلغاء أو إبطال كل الضرائب التي لا تجيزها الشريعة، وقد قال البكري، الذي كان يؤرخ للمرابطين وهم في بداية حكمهم: «وهذه القبائل، التي قامت بعد الأربعين والأربعمائة بدعوة الحق، ورد المظالم، وقطع جميع المغارم»(٨٥)، وفي رسالة موجهة من الأمير يوسف بن تاشفين إلى عماله ببلنسية يوصي بأخذ الضرائب التي أجازها الشرع فقط، وهي الزكاة(٨٦)، أو ما شابهها. كما قال في نصيبها المعلوم، وعلى سنة نبيه(٨٧) ﷺ. وكان إلغاء كل ما ينافي الشريعة، خصوصًا الضرائب، شيئًا لا بد منه

كمسوغ سياسي، اعتمد عليه المرابطون في قيامهم على ملوك الطوائف، الذين كانوا أرهقوا شعوبهم بالضرائب والمكوس، وهو - أي إلغاء الضرائب غير الشرعية- سيكون مسوغًا سياسيًا يعتمد عليه الموحدون في قيامهم على المرابطين[٨٨]، الذين رأى فيهم الموحدون خروجًا على الإسلام بتصرفاتهم، التي لا تجيزها الشريعة. ففي رسالة وجهها عبد المؤمن بن علي سنة ٥٤٣هـ/١١٤٨م إلى الموحدين والرعيّة بالأندلس نجد أنّ من الأسس التي قام عليها الموحدون «وجوب الكف عن اقتضاء أيّ مغارم أو مكوس لا تبيحها الشريعة، ولا تتفق وقواعد العدل»[٨٩]. وقد جاء في تلك الرسالة أيضًا: «وقد ذكر لنا أمر المغارم والمكوس والقبالات وتحجير الرأس وغيرها ما رأينا أنه أعظم الكبائر جرمًا وإفكًا، وأدناه إلى من تولاه دمارًا وهلكًا.... وهل قام هذا الأمر العالي إلا لقطع أسباب الظلم... وإجراء العدل»[٩٠]. وبيّن الأديب الرحالة ابن جبير في موازنته بين ما كان يعانيه الحجاج في الحجاز من النهب والسلب وكثرة الضرائب والمكوس، وبين ما رآه بزعمه في الأندلس والمغرب في عصر الموحدين من عدالة، وانتفاء لتلك الضرائب، يجعله يتمنى استيلاء هؤلاء على الحجاز؛ ليعم الأمن ويُرفعَ عن الحجاج الضيم ونهب الأموال[٩١]، قال : «لا عدل ولا حق ولا دين على وجهها إلا عند الموحدين، فهم خير أمّة العدل في الزمان»[٩٢]، أما غيرهم من الحكام، وبخاصة أهل الحجاز في تلك الحقبة، فكانوا: «يعشرون تجار المسلمين، كأنهم أهل ذمة لديهم، ويستجلبون أموالهم بكل حيلة وسبب، ويركبون طرائق من الظلم لم يسمع بمثلها»[٩٣]. وقد كانت القبالة (وهي نسبة من الإنتاج المعروض في الأسواق تؤدّى عينًا إلى الدولة) مفروضة على كل شيء في أواخر عهد المرابطين بمراكش، مهما كان تافهًا ورخيصًا، وعندما أطاح بهم الموحدون ألغوا تلك القبالة[٩٤].

كان ذلك هو الانطباع الذي أخذناه على عهد بدايتي دولتي المرابطين والموحدين؛ أي اتجاه عام إلى إلغاء الضرائب، التي لم تكن مقررة في الشريعة، ولكن ما إن تتقادم الدولة، ويبدأ نجمها في الأفول، ويتضعضع بنيانها، حتى يتجه ولاة الأمر فيها إلى فرض ضرائب ومغارم كثيرة على الناس، وبحجج واهية متعدّدة، مثل اتساع المسؤوليات المدنية والعسكرية والإعداد للجهاد، وغير ذلك.

لقد أوجد القائد المرابطي عبد الله بن ياسين ضريبة سميت «الثلث من الأموال المختلطة»[٩٥]. والأمير يوسف بن تاشفين نفسه فرض على اليهود ضريبة، وصفها ابن عذاري بأنها ثقيلة، وذلك في جميع أرجاء بلاده، التي لم يدخل بعد في نطاقها إقليم الأندلس، وقد بلغ دخل المملكة من هذه الضرائب «مئة ألف دينار عشرية ونيف على ثلاثة عشر ألف دينار»[٩٦]. كما أنه كثيرًا ما فرض الضرائب على رعاياه بحجة تمويل جيوش المجاهدين. وكان يفعل ذلك بفتوى بعض الفقهاء، وحدث مرة أن فقيهًا من ألمرية رفض دفع هذه الضرائب، ورأى أنها إتاوة لامسوغ لها، وطلب من ابن تاشفين أن يمثل أمام الناس بالمسجد، ويقر بأنه لاشيء في بيت المال، كما كان يفعل عمر بن الخطاب[٩٧]. وإنّ أمير المرابطين حفيد يوسف بن تاشفين لم ير له من مهمة سوى جمع الأموال، كما يقرر عبد الواحد المراكشي، حيث قال بعدما وصف الفساد الذي كان سائدًا في عصر ذلك الأمير: «وأمير المسلمين في ذلك كله - الفساد - يتزيد تغافله، ويقوى ضعفه، ويقتنع باسم إمرة المسلمين، وبما يُرفع إليه من الخراج»[٩٨].

وكان علي بن يوسف بن تاشفين قد لجأ إلى فرض الضرائب على كل شيء، مثل الصابون والعطور والنحاس والمغازل وكل شيء يباع، جلّ أو صَغُر، كل على قدر قيمته، وجعل وسيلته في تحصيل ذلك الموظفين النصارى، وهو ما يشير إلى رفض الرعية المسلمة لهذه الضرائب، وأنفتهم من الاشتغال بجمعها. وكان علي قد اتخذ النصارى في الجيش، وحباهم كثيرًا من المال من أجل إعانته على المسلمين، الذين يرفضون حكمه وضرائبه، وكان أولئك النصارى قد بالغوا في طرق أخذ الضرائب من الناس[٩٩].

وفي سنة ٥٢٥هـ/١١٣٠م، تسبب فرض الضرائب على أهل قرطبة لأجل إصلاح سورها في الثورة على قاضي القضاة فيها، المدعو بابن المناصف، حتى رجمه الناس بالحجارة، وقد أعفاه المرابطون من منصبه بعد ذلك[١٠٠].

وكان عبد المؤمن بن علي أول من أحدث الخراج بالمغرب، حيث أمر بتكسير بلاد المغرب وإفريقية بالفراسخ والأميال طولا وعرضًا، وإسقاط الثلث مقابل الجبال والأنهار والطرقات، وما بقي فرض عليه الخراج، وألزم كل قبيلة بدفع قسطها من الزرع والورِق[١٠١]، وفي بعض الأحيان، وفي حقبة مبكرة من تاريخ دولة الموحدين، نجد حكامهم يختلقون ضرائب مختلفة، يصفها بعض المؤرخين بأنها نهب للأموال، يقول الإدريسي عن ترك الموحدين للصلاة في جامع ابن تاشفين بمراكش بعد بنائهم لجامع آخر: «وبنوا لأنفسهم مسجدًا جامعًا، يصلّون فيه بعد أن نهبوا الأموال، وسفكوا الدماء، وباعوا الحرم، كل ذلك بمذهب لهم يرون ذلك فيه حلالاً»[١٠٢].

وكان ينادى للجهاد أو تحصين البلاد الأندلسية، فيستجيب الناس ويدفعون المال طواعية كما حدث في عهد أبي يعقوب يوسف بن عبد المؤمن، حين استدعى غرب إفريقية والولاة بها بقصيدة من إنشاء ابن طفيل، حرض فيها على غزو ابن مردنيش وتأمين الأندلس. فاستجاب المدعوون «وكان عدد الخيل الواصل من إفريقية أربعة آلاف فرس ومئة وخمسين جملاً من المال الصامت»[١٠٣].

والضريبة التي كانت شائعة في نظام الدولة القديم، وهي الوحيدة التي لم توجد في نظام الموحدين، الجزية، كما يذكر الدارس لنظم هذه الدولة[١٠٤].

مصادر الدخل:

لعله من المفروض أن نتحدث عن مصادر الدخل في الدولتين المرابطية والموحدية، إذا عددنا الضرائب والخراج والزكاة مصادر للدخل، ومعها إلى الغنائم التي كانت تشكل الجزء الأكبر من الدخل في بعض الحقبات من تاريخ تينك الدولتين. وذلك ما تشير إليه بعض الشواهد، التي يمكن أن نسجل بعضًا منها، فمثلاً يقول ابن عذاري: «وفي هذه السنة - ٤٦٤هـ/١٠٧١م - غنم (يوسف بن تاشفين) غنائم كثيرة من قبائل في جهة سجلماسة من زناتة وغيرهم، فدون الدواوين، ورتب الأجناد، وطاعته البلاد، وكتب إلى بعض إخوانه في السر من أبي بكر بن عمر يحضهم على الوصول إليه»[١٠٥]. وهنا تبدو العلاقة الكبيرة والواضحة، التي جعلها ابن عذاري بين إنشاء الدولة في نظمها الإدارية واستقرارها وبين الغنائم الكثيرة. ويذكر البكري أن المرابطين في عهد عبد الله بن ياسين: «غزوا أوغست التي كانت عاصمة غانة قبل دخولها الإسلام، وكانت غنية وعامرة، لأهلها أموال

عظيمة ورقيق، حتى إنّ الرجل منهم كان يملك ألف خادم وأكثر، فاستباح المرابطون حريمها، وجعلوا جميع ما أصابوا فيها فيئًا»[١٠٦].

ونجد تلازمًا دائمًا بين ازدهار الدولة وانتصاراتها وكسبها الغنائم من جهة، ثم بين تقهقرها وهزائمها وسلب الغنائم منها من جهة أخرى؛ فعندما كان المرابطون في عنفوان القوة كانوا يحققون الانتصارات، ويكسبون الغنائم، التي كان لها أثر كبير في إنعاش اقتصادهم، بل إنّ أمراء الطوائف كانوا يبعثون إليهم بالهدايا الثمينة؛ فعندما دخل يوسف بن تاشفين الأندلس في سنة ٤٨٧هـ/١٠٩٤م، تلقى بقرطبة هدية سنية من أمير سرقسطة المقتدر ابن هود؛ حيث وجه هذا الأخير ابنه عماد الدولة إلى يوسف بن تاشفين «بهدية جليلة، منها أربعة عشر رُبعًا من آنية الفضة... فأمر يوسف بضربها قراريط، وفرقها ليلة عيد النحر في طبقات المرابطين»[١٠٧].

وقد كان المرابطون يتلقون الهدايا من قبل الأمراء الذين يُخضعونهم، أو كانوا كثيرًا ما يصادرون أموالهم، ولكن لم يهتم الموحدون بمصادرة أموال المرابطين الخاضعين لهم، فحين بعث المرابطون في مدينة غرناطة إلى عاصمة الموحدين معلنين عن رغبتهم في الصلح «بعث إليهم الموحدون من يحملهم إلى المغرب هم وأموالهم دون أن يمسهم سوء»[١٠٨]. كان الموحدون يكرمون الأمراء والقواد، الذين يستسلمون لهم، كما فعلوا مع هلال بن مردنيش صاحب شرق الأندلس حين جاء في وفد من إخوته وأصحاب أبيه وقواده إلى عبد المؤمن في إشبيلية مبايعًا ومسلمًا، فخرج إليهم عبد المؤمن يصحبه الأمراء الموحدون وأكرموا وفادتهم، وأنزل ابن مردنيش في قصر ابن عباد، وأنزل أصحابه ومرافقيه في قصور تليق بهم. وكما قال ابن عذاري: «أُفهموا أنهم الأقارب والأصاحب، ورحبت بهم المملكة والدولة»[١٠٩]. وكان إكرام الموحدين للقواد الخاضعين لهم قد بلغ حدًّا كبيرًا إلى درجة أنهم كانوا يدفعون لهم الأموال الطائلة[١١٠].

والمعارك التي خسر فيها المرابطون، وكانت متزامنة مع سقوطها، أكثر من أن تحصى، من ذلك مثلا ما حصل سنة ٥٢٩هـ/١١٣٤م، حيث هُزم المرابطون بالأندلس هزيمة كبيرة، وخسروا غنائم كثيرة «ساق منهم النصارى غنائم وأموالا طائلة»[١١١]. وفي المعركة التي سقطت فيها مراكش سقوطًا أخيرًا في أيدي الموحدين «استولى عبد المؤمن على ذخائر ابن تاشفين، وجميع أمراء لمتونة، مما لا يحيط به حصر ولا وصف ولا بيان»[١١٢].

وفقدان الغنائم يعدّ نضوبًا في مصادر الدخل، كما أن اكتسابها يعدّ دعمًا لها وتنشيطًا، ونظرًا لما للغنائم من أهمية في تكوين الدولة، رأينا ابن القطان يهتم بالتنصيص على أول غنيمة غنمها الموحدون[١١٣]. وذكر الغنيمة التي كان لها أهميتها بالنسبة للموحدين؛ حيث أمدتهم بأدوات الحرب؛ قال متحدثًا عن المرابطين: «فانهزموا وتركوا أسلحتهم وخيلهم وأمتعتهم...، وكان لا درع لهم - أي الموحدين- ولا عدّة»[١١٤]، ويذكر ابن القطان في هذا السياق، متحدثًا عن معركة أخرى، كان القائد الموحدي فيها أبو حفص، الذي قال عنه: «واستاق من خيلهم... ثلاثة آلاف فرس، اقتسمها الموحدون وقَوُّوا بها»[١١٥].

ومن مصادر الدخل أيضًا الأموال المصادرة من الموظفين المتهمين بالفساد، أو المتمردين على

الدولة الموحدية، أو الأشخاص المخالفين للقانون[116].

وكان هناك مصادر أخرى للدخل، مثل أخماس المعادن، كالحديد والكبريت والنحاس، وغيرها[117]، ومثل المشاريع التي نجوز لأنفسنا تسميتها بالمشاريع الاستثمارية[118]. كالحديقة أو المزرعة التي أنشأها عبد المؤمن في ضواحي مراكش، وكانت تنتج ما قيمته ثلاثون ألف دينار مؤمنية[119]، ومصادر الدخل الخاص بالأفراد الناتج عن ممارسة الحرف والصناعات المختلفة، التي أشرنا إلى بعض منها سابقًا، والتي تساهم أيضًا في الدخل العام عن طريق ما يفرض عليها من ضرائب.

١- **الدفع لذوي القربى:** من أساليب حكام المرابطين محاباة ذوي القربى، وشراء سكوتهم عن منازعتهم في السلطة، كما فعل يوسف بن تاشفين حين ابتنى مراكش، وأحسّ أنّه جدير بالإمارة، وسار إليه أبو بكر اللمتوني لتسليم الإمارة، وكان ذلك في حشد من أقارب كلا الرجلين. وعندما نزل ذلك الحشد مراكش أكرم يوسف وفادتهم على قدر منازلهم، كما قال ابن عذاري[120]، وقد دفع ابن تاشفين مبلغًا كبيرًا إلى ابن عمه وسلفه في الإمارة أبي بكر؛ إذ دفع له «خمسة وعشرين ألف دينار من الذهب، وسبعين فرسًا، خمسة وعشرون منها مجهزة بفاخر الجهازات، وسبعين سيفًا محلاة، وعشرين من الأشاير (العطايا) الذهب، ومئة وخمسين من البغال، وعددًا من الذكور والإناث (العبيد والجواري)، وخدورًا كثيرة بنفيس الأمتعة، والكُسى الفاخرة، وبعث له عشرين جارية أبكارًا، وجملة من خدم الخدمة، ووجه له بمئتين من البقر، وخمسمائة رأس من الغنم، وألف ربع من دقيق الدَّرمق - نوع من الدقيق - واثني عشر ألف خبزة، وسبعمائة مد من الشعير، ووزنًا صالحًا من العود والعنبر والمسك»[121].

وليس هذا فحسب، بل إنّ الأمير أبا بكربقي يتلقى الإمدادات من يوسف بن تاشفين ثلاث سنوات بعد تخليه عن رئاسة المرابطين؛ أي حتى وفاته، وكأنّ تلك الإمدادات هي الثمن الذي يدفعه يوسف مقابل سكوت أبي بكر له عن الإمارة، وعدم نزاعه إياها.

ونجد، في عهد الدولة الموحدية، تقاليد مشابهة لهذه؛ أي دفع الأموال للمقربين السياسيين، أو لعامة الناس لأهداف سياسية. ففي إعلان خلافة أبي يوسف يعقوب المنصور، الذي حدث في إشبيلية عام ٥٨٠هـ/١١٨٤م، أعطى هذا الخليفة هدايا لكل الناس، وبخاصة أقرباؤه من الموحدين، وعلى رأسهم أبو زيد الموحدي، الذي أسندت إليه مهمة الإعلان عن بداية خلافة المنصور، حيث منح اثني عشر ألف دينار[122].

٢- **حكام المدن والثوار الخاضعون:** أما هؤلاء فكانوا يخضعون للمرابطين دون حرب، وكان هؤلاء يعدونهم بالعفو عنهم نظير استسلامهم، وكانوا يبقون لهم ما بأيديهم من أموال، كما حدث مع أمير مدينة تلسمان العباس بن يحيى الزناتي، الذي بعث إليه المرابطون واعدين إياه بالعفو عنه إن هو تنازل عن المدينة، وكان ذلك منه، وأُخِذ إلى مراكش «فأنعم عليه أمير المسلمين بكل خير، وأمر له بظهائر كريمة، وانصرف إلى وطنه»[123].

غير أن الموحدين كانوا أكثر سخاء في هذا الميدان من المرابطين، حيث كانت الوفود المبايعة للموحدين تنال كثيرا من الأعطيات، مثل ما حصل مع وفد إشبيلية، الذي كان يتقدمه أبو بكر بن العربي حين أقبل مبايعًا باسمها الأمير الموحدي سنة ٥٤٢هـ/ ١١٤٧م فرجعوا بالجوائز والإقطاعات[١٢٤]. وقد حصل مثل هذا مع وفد أندلسي آخر، ذهب إلى الخليفة عبد المؤمن بن علي في سلا، عندما نادى بالجهاد سنة ٥٥٣هـ/١١٥٨م، وكان ضمن أعضاء الوفد الشاعرة الأندلسية حفصة بنت الحاج الركونية، التي أنشدت شعرها أمام عبد المؤمن طالبة منه إقطاعات لقرية ركونة (Requena)، التي تنتسب إليها، فحصلت على ذلك الإقطاع، وعاشت عيش الملوك[١٢٥].

وعندما نزل عبد المؤمن في المهديّة فاتحًا حادثته الوفود من المناطق المجاورة، تونس وليبيا مبايعة، فكان قد أعطاها صلة[١٢٦].

وكان ذات مرة ضمن مجلس عبد المؤمن يحيى ابن عبد العزيز أمير قلعة بني حماد، المنضم إلى الموحدين، وذُكر في ذلك المجلس تعذر الصرف. فقال يحيى: إنّه يعاني مشكلة من ذلك، فلمّا قام هذا الأخير من المجلس أتبعه عبد المؤمن ثلاثة أكياس كلها صروف، قائلاً له: «لن يتعذر عليك مطلوب مادمت بحضرتنا»[١٢٧].

وعندما وصلت وفود عربية مبايعة عبد المؤمن ابن علي أعطى لكل جندي، إضافة إلى السلاح والمركوب، خمسة وعشرين دينارًا. أما الأمراء فأعطى كل واحد منهم ستة دنانير وخمسين لكل شيخ، ومئة لكل رئيس[١٢٨]. ولما استرد المهدية من أيدي الروم الصقليين أبقى أبا يحيى حسن بن علي، آخر ملوك أفريقية في المهديّة وأقطعه بها رزقًا جزيلاً، وأمر نائبه عليها أن يتخذ الأمير الأفريقي معينًا له[١٢٩].

أما أبو يعقوب يوسف بن عبد المؤمن فإنه قد ذكر من قبل مؤرخيه بالسخاء والجود كثيرًا[١٣٠]، وكان يستعمل أيضًا طريقة سلفه في إغداق الأموال على المناوئين بعد استسلامهم، كما فعل مع هلال ابن محمد بن سعد بن مردنيش صاحب شرق الأندلس، فقد أعطاه في يوم واحد اثني عشر ألف دينار، وأمر له ولبنيه بخيل وأموال وخلع، وسلمه صندوقًا كان من تركة أبيه ضمن ما غنمه من الموحدين، حوى ما لا يقل عن أربعين ألف دينار[١٣١].

٣- عطاء الشعراء والعامّة والمسجونين وتشييد المنشآت: إنّ إغداق الأموال والهبات على الشعراء كان ديدن الدولتين المرابطية والموحدية، فالأولى على الرغم من نعت بعض المؤرخين أميرها يوسف بن تاشفين بأنه كان بربريًّا لا يفهم العربية[١٣٢]، ولا يطرب لسماع شعرها، إلا أنّ التاريخ حفظ لنا رواية تقول: إنّ هذا الأمير «قد امتدحه الشعراء في حركاته وغزواته، وصدوره ووروده، فأجزل لهم العطاء»[١٣٣]. وكذلك كان شأن ابنه علي، الذي «قصدته زعماء الأقطار مهنئة، وامتدحته الشعراء، فوهب الهبات لهم»[١٣٤]. كما نجد بعض ولاتهم يبالغ في إعطاء الشعراء مقابل مدحهم، كما هو مشهور في قصة الأمير المرابطي أبي بكر بن تفلويت، الذي أقسم ألا يرجع الشاعر الفيلسوف ابن باجة إلى بيته إلا ماشيًا على الذهب. كل ذلك لأن هذا الشاعر مدحه، وكان احتيال الفيلسوف بأن بحث عن شيء من الذهب جعله في قدمه ومشى عليه[١٣٥].

أما عن عطايا الموحدين الشعراء فحدّث ولا حرج؛ فقد وصلت الحال بعبد المؤمن في الإغداق عليهم إلى أن أعطى أربعين ألف دينار لشاعر مقابل البيت :

ماهزَّ عطفيْهِ بَينَ البيض والأسَلِ

مثلُ الخليفةِ عبد المؤمنِ بن عَلِي[١٣٦]

وإنّ عبد المؤمن كان مستعدًّا لأن يعطي ذلك الشاعر صاحب هذا البيت أكثر لو أعاده على مسعمه مرة أو مرات أخرى[١٣٧].

وحصل الشاعر البلنسي ابن رضي، الذي مدح الأمير يوسف بن عبد المؤمن، على أسهم بمدينة مالقة وزاد، وانصرف مملوء الحقائب، وبيده ظهير بالإشادة به في البلاد، وبمواساة له مستمرة في ديوان العمل على غير المعتاد[١٣٨]. ولنا أن نتصور كم من مئات الآلاف كانت ستعطى للشعراء، الذين كانوا يريدون أن ينشدوا شعرهم في التهنئة بالنصر في معركة الأرك، الذين كانوا من كثرتهم يقتصر الواحد منهم على إنشاد البيتين أو ثلاثة الأبيات من قصيدته، ولسبب لا ندريه، لم ينل جائزة غير شاعر واحد من أولئك الشعراء، أمر له بألفي دينار[١٣٩].

ثم إنّ الأمراء الموحدين في نهايات الدولة، وعندما برز التنافس بينهم على الإمارة أو الخلافة، أخذ كل راغب منهم في السلطة يغدق على الشعراء الذين ينادون بإمارته، ويحسنون الدعاية له، كما حدث من أبي العلاء مأمون بن إدريس والي إشبيلية، الذي أراد أن يستغل نصره على ابن هود في مدحه ودعاية الشعراء له ولخلافته، ولذلك لم يرض هذا التصرف منافسه في مراكش يحيى الناصر، الذي اتخذ له شعراء يردّون على ما قيل من مدح في أبي العلاء، ويضعون مديحًا في يحيى الناصر الذي يرون جدارته للمدح والحكم[١٤٠].

وقد شمل إغداق الأموال من قبل الخلفاء الموحدين عامة الرعية من الفقراء والمعوزين أو غيرهم في كثير من الأحيان، حتى بلغ ما قبضه كل مسكين ثلاثين دينارًا، «ورحل عن الضعفاء الفقر والإعدام، وتخيلوا الصدقة كأنها أحلام»[١٤١].

وكان عبد المؤمن يعطي عشرة دنانير لكل من يدخل عليه، وكان يعمل هذا عدة مرات في السنة، وربما في كل شهر[١٤٢]، كما كان يكافئ على المعارك، كما حدث مع عبد الله بن زيدون وآخر وغيرهما حضروا معركة (أُقليش)، التي حدثت في زمن المرابطين «فأعطى كل واحد منهما خمسمائة دينار، وأعطى الأشياخ الذين حضروا»[١٤٣]، كل ذلك والمعركة من أمجاد أعدائه المرابطين.

وعندما جددت البيعة بالخلافة لأبي يعقوب يوسف بن عبد المؤمن «أمر بعطاء عام لكل أهل مراكش، ونفذ أمره بمخاطباته إلى السادات إخواته بالبلاد العدوية والأندلسية، القاصية والدانية، بالإنعام بالبركة ...فعم الناس فضله، ورفده، وثبت في القلوب حبه وعهده، واستولى بهذا الإنعام المبارك سعده»[١٤٤].

بل إنّ الناس كانوا يستندون في بعض الأوقات من حكم الموحدين في دفع الضرائب على ما كان يوزعه عليهم الخليفة، كما فعل يوسف بن عبد المؤمن؛ إذ «تمت الجبايات والخراجات حين نما كرمه ورغده»[١٤٥] كما استطاع المدينون المسجونون بسبب الدَّين أن يدفعوا ما عليهم من ديون في عهد يوسف بن عبد المؤمن بسبب الرخاء الذي عمَّ البلاد[١٤٦]، وبلغ الرخاء والازدهار الاقتصادي في عهده إلى أن عفا عن العمال الخائنين، الذين

سرقوا من بيت مال المسلمين، وأمنهم من المخاوف فيما تقيد عليهم في الدواوين[١٤٧] وفي عام ٥٩٥هـ/١١٩٨م، في الأيام من ٣ نوفمبر حتى ٢٣ من أكتوبر أمر أن يُختن كل أطفال مراكش، وأن يعطى كل واحد منهم دينارًا ذهبًا، ودرهمًا فضة وفاكهة كما ذكرنا سابقًا.

غير أن هذه الوجوه من السخاء والكرم لم تكن ذات معنى كبير، إذا علمنا أن الذي أوجدها وسهلها كثرة الضرائب التي كانت تجبى من أراضي المملكة، كما قال ابن صاحب الصلاة:. «وكان يسهل عليه - أي على يوسف بن عبد المؤمن - بذل الأموال، مع ما جبل عليه من ذلك سعة الخراج وكثرة الوجوه التي يُتَحصَّل منها الأموال»[١٤٨].

وكانت الضرائب كثيرة الدخل، كما يذكر ابن صاحب الصلاة؛ إذ كان يدخل من إفريقية وحدها؛ أي دون بجاية وتلمسان وأعمالهما «وفر مئة وخمسين بغلاً»[١٤٩].

ونجد ترابطًا بين النمو الاقتصادي وسعة الخراج في غير حقبة من تاريخ الدولة الموحدية، كما يشير ابن صاحب الصلاة مرة أخرى في كتابه: «ونمت الجبايات والخراجات حين نما كرمه ورغده»[١٥٠].

ويمكن أن نضيف إلى وجوه الصرف السابقة، التي كان المرابطون والموحدون ينفقون الأموال فيها، الإنشاءات التي كانوا يقومون بها؛ مثل إنشاء يوسف بن تاشفين مدينة مراكش وجامعها وقصره بها[١٥١]، والزيادة التي أضافها علي بن يوسف على جامع القرويين بفاس[١٥٢]، وبنائه السور حول مدينة مراكش[١٥٣]، وإنشاء الموحدين لمدينة جبل طارق[١٥٤]، ومنارة إشبيلية، أو إقامة سورها الذي ذكر ابن صاحب الصلاة أن يوسف بن عبد المؤمن ابن علي قد بناه من ماله الخاص[١٥٥]، وغير ذلك من الإنشاءات المدنية المتعددة التي أقامها يوسف في هذه المدينة[١٥٦]، أو القنطرة التي أنشأها الموحدون على نهر مراكش، وجلبوا لها الصناع من الأندلس[١٥٧]، كما أنشأوا قنطرة بإشبيلية على نهر الوادي الكبير[١٥٨]، ويُذكر كذلك في هذا السياق إنشاء المنصور المستشفى الكبير بمدينة مراكش[١٥٩].

٤- عطاء العلماء والهبات:

وإذا كان عطاء الأمراء الموحدين قد شمل، في بعض الأحيان، العامة، فما بالك بعلماء كابن رشد وابن العربي؛ فقد روى عبد الواحد المراكشي أن ابن طفيل حين قدَّم أول مرة تلميذه ابن رشد إلى الخليفة الموحدي يوسف بن عبد المؤمن، وبدأ ابن رشد يتحدث في مسائل كلامية أعجب كلامه فيها يوسف، فأمر لابن رشد «بمال وخلعة سنية ومركب»[١٦٠]. أما ابن العربي فقد كان في الوفد الذي جاء إشبيلية مبايعًا للخليفة عبد المؤمن. وكان ذلك الوفد يتألف من ابن العربي، وولد ابي سليمان الباجي، والهوزني، وابن الحاج . فأمر عبد المؤمن «بمئة مثقال ذهبية لأبي بكر بن العربي، وبمثلها لابن الحاج، ولسائر الوفد على قدر منازلهم، وانصرفوا بظهائرهم من كتّب ابن عطية بالإنعام عليهم بصرف أموالهم وضياعهم إليهم»[١٦١].

٥- الصرف الخاص[١٦٢]:

وقد نجد وجوها للصرف يمكن أن نسميها وجوه الصرف الخاص، بمعنى أنها خاصّة بأمور البيت المرابطي أو البيت الموحدي، وقد نجد مسوغًا، مثلاً، لأن يصرف الخليفة يوسف بن عبد المؤمن على إطعام الناس كافة في إشبيلية شهرًا كاملاً احتفالاً بالنصر على أهل الصليب في المهدية

بأفريقية: «وأطعم الموحدين والناس كافة، وبخاصّة من أهل إشبيلية والأجناد مدة ثلاثين يومًا، وقرع الطبول مع الإطعام متصل»(١٦٣)، إلا أننا لا نجد ذلك المسوغ في أن يعطى متمني زوجة يوسف بن تاشفين مالاً وكسوة(١٦٤).

ومن تلك الوجوه التي نعتناها بأنّها من وجوه الصرف الخاصة ما فعله يوسف بن عبد المؤمن سنة ٥٧٠هـ / ١١٧٤م، حينما تزوج بنت ابن مردنيش، فأقام لها مهرجانًا عظيمًا، بلغ من عظمته أن قال ابن أبي زرع عنه: «يقصر اللسان عن وصفه»(١٦٥). وعبد المؤمن بن علي عندما كان مارًّا ببجاية من مكان سأل فيه عن بياع كان يعرفه، فأخبر بوفاته. فسأل إن كان له عقب، وأمر بشراء جميع الدكاكين التي كانت بتلك السويقة، وأوقفها على عقب ذلك البياع، كما أمر لهم - إضافة إلى ذلك - بمال كثير، كل ذلك؛ لأنّ سلفهم كانت له يد على عبد المؤمن عندما كان في بداية أمره صحبة ابن تومرت؛ إذ كان عبد المؤمن قد اشترى من ذلك السلف خبزا وإداما، ورهن له سكين الدواة، الشيء الوحيد الذي كان يملكه، فأبى التاجر قبولها، ووثق به، وجعل الدكان تحت تصرفه من غير أن يدفع شيئًا(١٦٦).

وفي إحدى نزهات عبد المؤمن كان يرافقه أحد الأمراء الخاضعين له، فكان أن ذكر عبد المؤمن معاملة سيئة، كان قد تلقاها من قبل ذلك الأمير المرافق، فخاف هذا الأخير وتوقع الشر، لكن عبد المؤمن طمأنه وأمر له بما أزال روعه(١٦٧).

ونعود إلى دولة المرابطين وأوجه الصرف فيها، فنذكر القليل الذي ذكرته المصادر - فيما رأيت - وهو كثرة زواج عبد الله بن ياسين الزعيم الروحي المؤسس لهذه الدولة، فقد ذكر عنه كثرة زواجه وتطليقه، حتى قيل: إنه كان لا يسمع عن امرأة جميلة إلا خطبها وتزوجها، وعلى الرغم من أنه كان لا يجاوز أربعة المثاقيل مهرا لكل زوجة يتزوجها(١٦٨) إلا أن هذه المهور، وإن قلت، لا نظن أنّه كان يدفعها من ماله الخاص، بل من المال العام، الذي وصل إليه بوصفه الزعيم الروحي للمرابطين.

ويمكن القول إنّ وجوه الصرف تتلخص بإيجاز في «الأعمال الحربية والإدارية والعمرانية والاجتماعية»(١٦٩). كما سبق ذكرها.

الفساد الاقتصادي

لا نظن أنّ امبراطورية من الامبراطوريات المهمة في التاريخ الوسيط قامت دون أن يلم ببعض نواحيها وحقبتها الفساد الاقتصادي والمالي، مثل انتشار الرشوة، والإنفاق المالي من المال العام في غير الوجوه المشروعة، والاحتيال على اقتناء هذا المال من قبل كبار الموظفين. ونجد شواهد لذلك ماثلة في التاريخ والأدب في الدولتين المرابطية والموحدية.

لقد كان مال المسلمين في إشبيلية، كما يذكر ابن عبدون(١٧٠) محاطًا بلجنة من الذين يجب أن لا يصل إليهم الفساد؛ لافتراض حسن أخلاقهم، ولطريقة اختيارهم ومتابعتهم. فقد أشار المقري - ناقلا عن ابن سعيد - إلى وظيفة صاحب الخراج بأنّها مهمّة وداعية إلى تقرب الناس من صاحبها، فقال: «وصاحب الأشغال الخراجية في الأندلس أعظم من الوزير، وأكثر أتباعًا وأصحابًا وأجدى منفعة، فإليه تميل الأعناق، ونحوه تُمدّ الأكف»(١٧١).

وفي عهد الدولة المرابطية، كان الفقهاء ذوي مكانة مرموقة في الدولة، متمكنين منها أيما تمكن. وقد كان الفساد منتشرًا بين أفراد هذه الطبقة

حتى قال الشاعر الجياني، ابن البِنّي أو الشاعر الأبيض[١٧٢] مخاطبًا الفقهاء :

أهل الرياء لبستم ناموسكم
كالذئب أدلج في الظلام العاتم

فملكتم الدنيا بمذهب مالك
وقسمتم الأموال بابن القاسم

وركبتم شُهبَ الدواب بأشهبِ
وبأصبغ صبغت لكم في العالم

فيقول الشاعر للفقهاء إنهم قد زوروا ودلسوا على الناس حتى خفيت حقائقهم، وكسبوا كثيرًا من الأشياء تحت ستار الفقه، وباسم علمائه كمالك وابن القاسم، وملكوا كثيرا من الأشياء تحت ستار الفقه، وباسم علمائه كمالك وابن القاسم، وملكوا كثيرا من المركوبات، ومكنوا من كسب الدنيا بسبب كونهم فقهاء، زعموا أنهم يدركون ما دق وخفي من المذاهب الفقهية وآراء العلماء كأشهب وأصبغ.

ورسالة الأمير يوسف بن تاشفين إلى أحد عماله، يحضه فيها على إقامة الحق، وردّ ما أخِذ ظلمًا أو بغير وجه حق، دليل على انتشار الفساد الاقتصادي في دولة المرابطين، ومما قاله ابن تاشفين في تلك الرسالة: «ومن ثبت عليه من عما لك زيادة أو خرق في أمرها عادة أو غيّر رسمًا، أو بدّل حكمًا، أو أخذ لنفسه درهمًا ظلمًا، فاعزله عن عمله، وعاقبه في بدنه، وألزمه ردّ ما أخذ تعديًا إلى أهله»[١٧٣]. بل إنّ الأمير علي بن يوسف بن تاشفين بعث كتاب العزل إلى القاضي ابن منظور، وأعفاه من منصب كبير القضاة بسبب تهمة الرشوة، التي لم تكن سوى إشارة أو تلميح من الشاعر والوزير أبي العلاء بن زهر، الذي كان يرد على قول القاضي ابن منظور في قوله قاصدًا ابن زهر: «طبيب ماهر يمرض؟»، أما الإشارة أو التلميح للشاعر أبي العلاء ابن زهر فهي البيتان:

إنّ ابن منظور تَعَجَّبَ هازلاً
لما مَرِضتُ فقلتُ: يَعْثرُ من مشى

قَدْ كانَ جَالينُوسُ يَمرضُ دَائمًا
فمنِ الفقيهُ المُرتَضي أكلَ الرِّشا[١٧٤]

وكان هناك أمور أخرى من الفساد غير الرشوة، مثل الذي حصل مع الراضي بن المعتمد ابن عباد، الذي خدعه القائد المرابطي قَرور، وحصل على أمواله، ثم قتله خوفًا من أن تؤخذ منه تلك الأموال، وقتل أيضًا في رندة، التي كان يحكمها الراضي، كلَّ من ظفر به، وكان من بينهم رجل له مال وابنة واحدة، فقتل قرور الرجل واستولى على ماله وتزوج ابنته المسكينة[١٧٥].

ونستنتج من رسالة ابن عبدون في الحسبة أنّ الفساد في عهد دولة المرابطين كان يحيط برجال السجن؛ إذ يقول: «لا يأخذ السجّان من الصدقات شيئًا، لا يُترك مع السجان رفقاء يجلسون معه، فيقاسمهم الصدقات، ويأكلون أموال الناس بالباطل، لا يُترك في السجن من الأمراء إلا واحد، فبكثرتهم يدخل الفساد، ويعيشون من الصدقات، وهو خطأ»[١٧٦].

وقد اتهم ابن عبدون كل موظفي الأمور الماليّة والاقتصاديّة تقريبًا بالفساد والخيانة، فقد شنّ مثلاً حملة شعواء على صنف من الموظفين المكلفين بتقدير الدخول والإنتاجات، وهم المسمون بالخراص، فيقول فيهم: «هؤلاء القوم يجب أن يسموا بالحقيقة ظلمة فساقا، أكلة سحت أشرارًا،

سفلة لا خوف ولا حياء ولا دين ولا صلاة لهم»[١٧٧]، ويتهمهم بالرشوة.

ويمكن أن نجد في عهد الدولة الموحدية صورًا عديدة من ذلك الفساد الاقتصادي، الذي لحق الإدارة الموحدية، نتيجة طمع أولئك الموظفين فيما لا يحق لهم، كما ينعكس ذلك في رسالة[١٧٨] وجهها عبد المؤمن بن علي إلى الموحدين، والأعيان والعامة الذين كانوا بالأندلس، فمن بين ما عينته تلك الرسالة من أنواع الفساد ما يقوم به بعض الموظفين من تسلط على أموال الناس بأعذار يختلقونها[١٧٩].

ومن الفساد أيضًا ما تقوم به فئة من موظفي الضرائب من سلب ونهب لأموال الناس باسم بيت مال المسلمين، أو ما يقوم به بعض أولئك الموظفين من سرقة مخازن الدولة والسطو عليها[١٨٠]، وما يختلسه بعض العمال المكلفين بقبض الضرائب، الذين نعتهم ابن عبدون بأنهم لصوص يعرفون وجوه المكر والشر[١٨١].

وقد ذكر عبد المؤمن في رسالته المشار إليها قبل قليل فئة أخرى من الموظفين، كانت تتسلط على الناس؛ لتأكل أموالهم بالباطل، وتلك الفئة هم الموظفون من حملة الرسائل الحكومية؛ إذ كانوا يكثرون من النزول بكل مكان في طريقهم، ويلزمون كل من ينزلون عنده بكلفة في أكلهم وأكل دوابهم، حتى أمر عبد المؤمن أن تسد طرق الاحتيال أمام هؤلاء بأن يعطوا مرتبًا يكفي حوائجهم[١٨٢]، وأن تحدد لهم مدة زمنية معينة بين كل مرحلة وأخرى، ومحطات معينة ينزلون فيها وقتًا معينًا.

كذلك لاحظنا أنّ الأموال التي كانت تكتسب من ممارسة الفساد تصادر وتوضع في بيت مال المسلمين، كما هو الشأن مع القاضي الذي حكم ببراءة الجزيري الثائر الموصوف بالهرطقة أو الزندقة، حيث إن الموحدين كادوا يعجزون عن أن يظفروا به، وعندما قبضوا عليه فر عدة مرات، كان آخرها عندما برأه القاضي المسمى بالواني، الذي حكم ببراءته، قيل لأنّه قبض رشوة على ذلك، فحُكم على هذا القاضي بدفع تلك الدنانير التي قبضها رشوة، وبضربه بالسوط[١٨٣].

ثم إنّ الفساد الاقتصادي لا يتأتى دائمًا من قبل الدولة وموظفيها فقط، بل من الصناع والتجار وأصحاب الحرف المختلفة، وقد أشار ابن عبدون في مواضع متعددة من رسالته إلى وجوب متابعة أصحاب هذه الحرف ومراقبتهم، ومطالبتهم بالإخلاص فيها، ووضع النماذج والمقاييس والمكاييل والموازين المختلفة، التي تجعل من قبل السلطات القضائية والإدارية المسؤولة[١٨٤]، وهو إحساس من ابن عبدون بأهمية أدوات الوزن والكيل والعملة في ضبط قيمة السلع وتحديد حجمها[١٨٥]، وقد عني الحكيم بتتبع الفساد الاقتصادي الحاصل في النقود، وغشها وقت الضرب، وحين التعامل بها، والغش الحاصل في أسواق الذهب والفضة، ويتهم في غير ما موضع من كتابه أهل الذمة بالتسبب في ذلك[١٨٦].

الجوائح والنكبات الاقتصادية والقحط:

أما الجوائح والنكبات الاقتصادية، التي ينتج عنها الجوع والوباء والموت، فنجدها كثيرًا ما ألجأت الناس إلى نهب الأموال، ونتج عنها غلاء في الأسعار، حتى إن مدّ القمح قد بلغ ثمنه في قرطبة في إحدى المرّات خمسة عشر دينارا[١٨٧]، وكم كان باهظًا هذا الثمن إذا علمنا أن مرتب الجندي المرابطي بالأندلس في تلك المدة كان خمسة دنانير شهريًّا[١٨٨].

وقد كانت الجوائح والنكبات كثيرة في عهدي

المرابطين والموحدين. ففي سنة ٤٩٨هـ/١١٠٤م، بلغ القحط مبلغه في بلاد الأندلس وبرّ العدوة، حتى أيقن الناس بالهلاك[١٨٩]. أما قرطبة، وهي عاصمة المرابطين في الأندلس، فنجد مآسي القحط والجوائح المهلكة للإنتاج الزراعي قد تكررت فيها. فإضافة إلى ما حدث في العام المُشار إليه سابقًا كان قد وقع حريق قبل ذلك؛ أي في عام ٥٢٥هـ/١١٣٠م، وذلك بسوق الكتانين بقرطبة، حيث اتصلت النار أيضًا بسوق البز، فاحترقت أموال الناس[١٩٠].

ولا نعدم في عهد الموحدين أحداثًا مثل هذه الأحداث المؤثرة في الحالة الاقتصادية في الأندلس، ففي سنة ٥٣٠هـ/ ١١٣٥م كان تأثير الجراد في الزرع تأثيرًا فاحشًا[١٩١]. وبعد ذلك بسنة؛ أي في عام ٥٣١هـ/١١٣٦م، كانت جائحة الجراد بقرطبة[١٩٢]، وفي فاس شبّ حريق هائل في العام ٥٣٣هـ/١١٣٨م[١٩٣].

أما مراكش فقد نالها حريق هائل، استمر ليلة كاملة، وأثار الفوضى، فنهب الغوغاء الأموال بدل أن ينقذوها لأصحابها «واقتحمت النارَ سفلةُ الغوغاء وضروب الغرباء فسلبوا بعض ما ألفوه مما سلم من الحريق، وتسللوا به على كل طريق، وأمدّ النارَ احتدام الهواء وموافقة زمن الصيف، فما طلع الصباح حتى لم يتبق من أمتعة مراكش ذبالة مصباح»[١٩٤].

وكم سيكون تأثير هذه الجوائح من حرائق وغيرها فادحًا، إذا وضعنا في حسباننا عدم وجود وسائل المكافحة الفعالة للجراد، أو عدم وجود الوسائل الحديثة الناجعة في إخماد النيران. وفي بعض الأحيان كان يصحب هذه الكوارث الاقتصادية عجز القادة المرابطين أو الموحدين، ونفاد صبرهم واضطرابهم، وخروجهم عن طورهم، كما حدث في كارثة قرطبة عام ٥٢٦هـ/ ١١٣١م، حين اشتدت المجاعة والوباء، وكثر الموتى، وغلا السعر، وكثر الشر، ووالي قرطبة للمرابطين المدعو بابن قنونة لا يني ولا يفترعن قتل أهله[١٩٥].

كما نجد مظاهر اقتصادية أخرى، ربما عدّت أسبابًا ثانوية في تلف الأموال وخسارة الاقتصاد، مثل إراقة الخمور، كما حدث في عهد المنصور الموحدي حيث «أريق من الخمور ما يساوي أموالاً جمّة» على رأي ابن عذاري[١٩٦].

وقد وجدنا أن الموحدين في بعض معاركهم لا يتوانون عن تدمير الإنتاج الزراعي، كما حصل في معركة خاضوها في جبل السوس ضد وثنيين في منطقة تارودانت، قال ابن القطان: «ثم نزل الموحدون في وسط تارودانت، واستقروا بها ساكنين، وهزموها، وحرقوها، وأطلقوا النار في القصب، إذ لا يُقدر عليه من كثرته (ولعل هذا هو سبب الحرق) إلا بالنار، ونحن ننظر إلى الدخان قد علا وارتفع في الهواء، وتألف فصار كالسحاب المتراكم»[١٩٧].

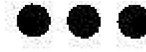
ولم يكن حرق المحاصيل وتدمير الحقول الزراعية يحدث دائمًا من قبل الموحدين أو المرابطين فقط، بل كان يحدث في بعض الأحيان من قبل الثائرين عليهم، مثل الذي فعله ابن غانية في توزر بتونس عام ٥٨٢هـ/١١٨٦م، حيث حاصر المنطقة وأحرق نخيلها[١٩٨]. على أنّ الخسارة معوضة في أكثر الأحيان إذا نظرنا بمنظار أنّ الذي يريد النصر لا يفكر في الشعب وفي الدخل العام للمنطقة، التي ستصبح ضمن نفوذه، إلا بمقدار تأثيرها في نصره سلبًا وإيجابًا، فالموحدون في ظروف هذه المعركة نفسها غنموا أموالاً عظيمة،

فلا يضير ما خسروا من القصب ثمنًا للنصر السياسي، والغنائم التي حصلوا عليها.

كما أنّ المحاصيل الزراعية كانت تتعرض في الأندلس إلى اعتداءات متكررة من قبل النصارى في الأندلس أدت إلى إتلافها[199].

وفي الحروب التي كانت تقع، سواء بين طرف إسلامي وآخر، أو مع المسيحيين، كان سعر المواد الغذائية وغيرها يرتفع ارتفاعًا باهظًا، فقد ذكر أنه في معركة حدثت عام ٥٣٨هـ/ ١١٤٢م بين تاشفين، آخر أمير مرابطي، وعبد المؤمن بن علي، قد بلغ ثمن الشعير في معسكر عبد المؤمن ثلاثة دنانير للسطل الواحد، بينما بلغ ثمن الرطل من الخشب في معسكر تاشفين دينارًا واحدًا[200]. وكم هو غال الخشب إذا تأكد لنا أنّ الدينار من ذهب.

وفي غزوة للموحدين للأراضي القشتالية عام ٥٦٨هـ/ ١١٧٢م، وفي عسكرتهم أمام جيش قشتالي، بلغ ثمن القمح والشعير في إحدى الليالي دينارين للمُدِّ الواحد[201]. ويذكر ابن صاحب الصلاة أنه كان ضمن جيش موحدي قرب بلنسية، واضطر ضمن آخرين إلى أن يشتري الواحد منهم حبة التين بدرهم[202]. ■



١- رسالة ابن عبدون في الحسبة والقضاء ضمن ثلاث رسائل أندلسية:٢٢.
٢- انظر ترجمته : Sevilie comienzos del siglo XII, p14.
٣- رسالة ابن عبدون في الحسبة : ١٠-١١.
٤- الموحدون في الغرب الإسلامي، تنظيماتهم ونظمهم: ١٦٨-١٧٤
٥- ينظر رسالة ابن عبدون في الحسبة:٧، ١٤، ٢٢، ٣٠.
٦- الموحدون في الغرب الإسلامي، تنظيماتهم ونظمهم:١٧٩.
٧- انظر هذا التقسيم في كتاب البيان المغرب، قسم الموحدين، وكتاب دولة الإسلام في الأندلس، عصر المرابطين والموحدين :٢/٦٢٣-٦٢٤، ووازن ما جاء فيه بما جاء في كتاب: الموحدون في الغرب الإسلامي: ١٦٨-١٧٤.
٨- رسالة ابن عبد الرؤوف في الحسبة والقضاء ضمن ثلاث رسائل أندلسية في الحسبة والقضاء:٨٨، ٨٩.
٩- رسالة ابن عبدون في الحسبة:٥٥، ورسالة ابن عبد الرؤوف في الحسبة: ٩٢-٩٦-، ١٠١-١٠٢.
١٠- رسالة ابن عبد الرؤوف في الحسبة : ٩٢، ١٠١.
١١- أي بائعو التين، رسالة ابن عبد الرؤوف في الحسبة :٩١.
١٢- المصدر السابق: ٩١، ٩٦-٩٧
١٣ المصدر نفسه: ١٠٥.
١٤- رسالة ابن عبدون في الحسبة: ٨٥.
١٥- رسالة ابن عبد الرؤوف في الحسبة:٨٧.
١٦- المصدر نفسه: ١٠٢.
١٧- المصدر نفسه:١٠٣-١٠٤.
١٨- رسالة ابن عبدون في الحسبة: ٥٦.
١٩- رسالة ابن عبد الرؤوف في الحسبة:٩٧.
٢٠- رسالة ابن عبدون في الحسبة: ٣٢، ٤١.
٢١- رسالة ابن عبد الرؤوف في الحسبة:٨٦-٨٧.
٢٢- المسالك والممالك:٢/٨٦٦-٨٦٧.
٢٣- المغرب العربي من كتاب نزهة المشتاق:٩٠.
٢٤- المصدر نفسه:٩١.
٢٥- المصدر نفسه:٩٥.
٢٦- المصدر نفسه:٧٨.
٢٧- المصدر نفسه:١٠٩.
٢٨- المصدر نفسه:٩٣.
٢٩- ينظر: دور المرابطين في نشر الإسلام في غرب أفريقيا:٤٨-٥٢.
٣٠- المصدر نفسه:١٤٧.
٣١- ينظر تاريخ المغرب والأندلس في عصر المرابطين:٣٤٩.
٣٢- المصدر نفسه:٣٥٣-٣٥٧.
٣٣- المغرب والأندلس في عصر المرابطين:١٧.
٣٤- العلوم والآداب والفنون على عهد الموحدين:١٥٩-١٦١.
٣٥- المصدر نفسه: ٢٥٧-٢٥٩.
٣٦- ينظر: الموحدون في الغرب الإسلامي تنظيماتهم ونظمهم:٥١-٥٣ بتصرف.

٣٧- من الدراسات الحديثة التي ظهرت في العربية دراسة لمحمد الشريف بعنوان نصوص جديدة، ودراسات في تاريخ الغرب الإسلامي، وهي تحمل مقالاً بعنوان: «مسألة سك العملة بين ابن حزم وأبي العباس العزفي:٤٩-٦٤، يكشف عن مخطوطات مهمّة في تاريخ العملة في المغرب والأندلس، وكان الدكتور أمين توفيق الطيبي قد كتب بمجلة كلية التربية بجامعة الفاتح، ع٤/١٤١-١٥٦ مقالاً بعنوان «النقود العربية، انتشارها وأثرها في أوربا في القرون الوسطي» لم يذكر فيه شيئًا ذا قيمة عن النقود في الأندلس، بل كان ما ذكره قليلا وساذجًا، لم يطلع فيه على ما كتب في اللغة الإسبانية.

٣٨- البيان المغرب:٤/٢٢.

٣٩- المسالك والممالك :٢/٨٥٥.

٤٠- البيان المغرب:٤/٢٢، ويذكر محمد عبد الوهاب خلاف في كتابه: قرطبة الإسلامية:١٨٠، أنّ أبا بكر بن عمر أول أمير مرابطي يسك الدينار الذي يرجع في سجلماسة وتافيلالت إلى العام ٤٥٠هـ.

41- Jacinto Bosh Vila, Los almor'avide, Editora marroqui, Tetuan .p.168.

٤٢- آل عمران:٨٤.

٤٣- البيان المغرب:٤/٢٢، وينظر أيضا: المؤنس في أخبار إفريقية وتونس:١٠٩.

٤٤- وهي تنتمي إلى عصر يوسف بن تاشفين، وتحمل التاريخين ٤٩٤، ٤٩٧، أو تنتمي إلى عصر تاشفين بن علي بن يوسف بن تاشفين، وتحمل التاريخين :٥٣٨- ٥٣٩ انظر

"Cecas arabigo - espanolas"
En Revista de Archivos, Biliotecas y Moseos, ano ,IV, pp.195-7, 211-14, 227-30, 342-4, 358 - 60,374-377.

٤٥- قرطبة الإسلامية:١٨١.

46- "Cecas arabigo - espanolas":227.

٤٧- قرطبة الإسلامية:٩٥.

٤٨- تاريخ المغرب والأندلس في عصر المرابطين :٣١٩ .٣٢٠-

49- "Cecas arabigo - espanolas": 344

٥٠- قرطبة الإسلامية:١٨٣.

٥١- التجارة في المغرب العربي: ٤٠.

52- "Cecas arabigo - espanolas": 227

٥٣- البيان المغرب:٤/٢٢.

٥٤- الموحدون في الغرب الإسلامي:٢٩٤،التجارة في المغرب العربي :٣٩.

٥٥- الدوحة المشتبكة في ضوابط دار السكة، صحيفة معهد الدراسات الإسلامية، مجلد١٥، ع١-٢:٦٣-٢٠٤ :١١١.

٥٦- المن بالإمامة:٥٥٣.

٥٧- الموحدون في الغرب الإسلام:٢٩٥،التجارة في المغرب العربي :٣٩.

٥٨- العلوم والآداب والفنون على عهد الموحدين :٢٥٨

59- Historia politica del imperio de los almohades, Editora marroqui: pp, 124,189.

٦٠- العلوم والآداب والفنون على عهد الموحدين:٢٥٨.

٦١- دولة الإسلام في الأندلس عصر الموحدين والمرابطين قسم :٢/٦٢٦.

62- Historia politica del imperio de los almohades, Editora marroqui:330

٦٣- تاريخ الفكر الأندلسي :٥١٢.

٦٤- الموحدون في الغرب الإسلامي:٢٩٥.

٦٥- انظر ملامح من تطور الخط المغربي من خلال الكتابة على النقود، مجلة كلية الآداب :ع٨/١٩٩٣/٧١-٩١، ٨٠ - ٨١.

٦٦ ظاهرة الزواج في الأندلس إبان الحقبة المرابطية، مجلة دراسات أندلسية:ع٩/١٩٩٢/٩-١٦, ٢٢.

67- "Cecas arabigo - espanolas":227.

٦٨- الدوحة المشتبكة، صحيفة معهد الدراسات الإسلامية : مج١٥/ع١/١٤٨.

٦٩- قرطبة الإسلامية:١٨٢- ١٨٣.

70- "Cecas arabigo - espanolas":227

٧١- جاء في دائرة المعارف الإسلامية:٩/٣٧١، أن الدينار عندما يذكر في المصادر العربية فإنّه يعني دينارًا من ذهب يزن ٢٥ ر٤ جراما إلا إذا ورد نص بخلاف ذلك.

٧٢- جاء في تاريخ المغرب والأندلس:٣١٩، أنّ العملة الرئيسة للدولة المرابطية هي الدينار الذهبي. وفي ملامح من تطور الخط :٧٩، أن النقود الذهبية ظهرت بوفرة في عصر المرابطين.

73- Historia politica del imperio de los almohades, Editora marroqui:1/380

٧٤- الموحدون في الغرب الإسلامي :٢٩٥.

٧٥- الدوحة المشتبكة، صحيفة معهد الدراسات الإسلامية: مج٦/ع١-٢/١٠٦-١١٠.

٧٦ الإحاطة في أخبار غرناطة : ١/١٣٧.

٧٧- الحلل الموشية:٨٢، دولة الإسلام في الأندلس عصر المرابطين والموحدين :١/٤٢٠.

٧٨- التاريخ الأندلسي من خلال النصوص:١٣٧.

٧٩- المن بالإمامة:٥٥٣.

80- Ambrosio Huici Miranda1/189.

81- Ambrosio Huici Miranda1/228.

٨٢- الموحدون في الغرب الإسلامي:٢٨٨ - ٢٩٠.

٨٣- المصدر نفسه: ٢٩٠.

٨٤- دولة الإسلام في الأندلس عصر الموحدين والمرابطين قسم :١ /٥١.



٨٥- المسالك والممالك:٢/٨٥٨.
٨٦- في تسمية الزكاة ضريبة نوع من التجوز وإلا فإنّها مختلفة جدًّا عن مفهوم الضريبة الحديث جدًّا، والمختلف أيضًا في مصدر تشريعه، فالزكاة فريضة فرضها الله بشروطها على من تتوافر فيه هذه الشروط من المسلمين . بينما الضريبة، نسبة من المال يدفعها صاحب المال للدولة طبقًا للتشريعات المدنية الحديثة.
٨٧- التاريخ الأندلسي من خلال النصوص:١٥٣.
٨٨- انظر الموحدون في الغرب الإسلامي:٢٧٩، وهو ينقل عن زعيم الموحدين الروحي ابن تومرت في كتابه «أعز ما يطلب» :٢٦١.
٨٩- دولة الإسلام في الأندلس عصر المرابطين والموحدين: ٦١٩/٢.
٩٠- التاريخ الأندلسي من خلال النصوص:١٦٣.
٩١- رحلة ابن جبير :٧٠.
٩٢- المصدر نفسه:٦٩.
٩٣- المصدر نفسه:٧٠.
٩٤- المغرب العربي من كتاب نزهة المشتاق:٨٦-٨٧.
٩٥- المسالك والممالك:٢/٨٦٠, ٨٦٤.
٩٦- البيان المغرب :٤/٢٣.
٩٧- دولة الإسلام في الأندلس، عصر المرابطين والموحدين:١/٥٢.
٩٨- المعجب:١٧٧.
٩٩- دولة الإسلام في الأندلس، عصر المرابطين والموحدين:١/٤٢١.
١٠٠- نظم الجمان:٢٢٢، والهامش ٣، ٤ في الصفحة نفسها.
١٠١- المن بالإمامة :٣٧١.
١٠٢- المغرب العربي من كتاب نزهة المشتاق:٨٥.
١٠٣- المن بالإمامة:٤٤٦.
١٠٤- الموحدون في الغرب الإسلامي:٢٨٠.
١٠٥- البيان المغرب:٤/٢٢.
١٠٦- المسالك والممالك:٢/٨٦٢.
١٠٧- البيان المغرب: ٤/٤٢، ٤٣.
١٠٨- البيان المغرب، قسم الموحدين : ٥٥.
١٠٩- المصدر نفسه:١٢٢.
١١٠- ينظر فقرة «حكام المدن والثوار الخاضعون» من مبحث وجوه الصرف الآتية فيما بعد.
١١١- نظم الجمان :١٣٠.
١١٢- دولة الإسلام في الأندلس، عصر المرابطين والموحدين: ١/٢٦٤.
١١٣- نظم الجمان:١٣٠.
١١٤- المصدر نفسه:١٣١.
١١٥- المصدر نفسه:٢٦٥.
١١٦- الموحدون في الغرب الإسلامي: ٢٨٦ .
١١٧- المصدر السابق: ٢٨٢.
١١٨- المصدر السابق: الصفحة نفسها .
119- Ambrosio Huici Miranda:1/179.
١٢٠- البيان المغرب: ٤/٢٤، ٢٥.
١٢١- التاريخ الأندلسي من خلال النصوص:١٠٨، حيث ينقل عن الأمير عبد الله بن زيري في كتاب التبيان:١٦٩-١٧١.
122- Ambrosio Huici Miranda:1/315.
١٢٣- البيان المغرب:٤/٢٩.
١٢٤- تاريخ الدولتين:٨، ٩.
١٢٥- المصدر نفسه:١٠، ١١.
١٢٦- المصدر نفسه: ١٢.
١٢٧- المعجب:٢٠٧، وينظر في أخبار أفريقية وتونس:٢٣٠، هامش :٢ ص٢٢٩.
128- Ambrosio Huici Miranda:1/247
١٢٩ المعجب: ٢٢٩.
١٣٠- حتى شبهت أيامه بأيام عثمان بن عفان، انظر المن بالإمامة: ٢٣٣.
١٣١- المعجب : ٢٥٥، ٢٥٣.
١٣٢- ينظر، رسالة الشقندي: الدفاع عن النفس، في نفح الطيب:٣/١٩١.
١٣٣- البيان المغرب : ٤/٤٧.
١٣٤- المصدر نفسه : ٤٨.
١٣٥- نفح الطيب : ٧/٨.
١٣٦- المؤنس في أخبار أفريقية وتونس: ١١٧.
١٣٧- المصدر نفسه: ١١٨.
١٣٨- المن بالإمامة: ٢٤٦، ٢٤٩.
١٣٩- نفح الطيب:٤/١٧٢.
١٤٠- البيان المغرب ، قسم الموحدين: ٣/٢٨١.
١٤١- المن بالإمامة: ٤٤٨.
١٤٢- نظم الجمان:١٧٢.
١٤٣- المصدر نفسه: ١٧٨.
١٤٤- المن بالإمامة : ٣٧١.
١٤٥- المصدر نفسه: ٣٧١.
١٤٦- المصدر نفسه: ٣٦، وفي دولة الإسلام في الأندلس، عصر المرابطين والموحدين: ٢/٦٢٣. - كان العفو عن العمال المسجونين بسبب جرائم اقتصادية نظامًا متبعًا في بداية حكم كل خليفة موحدي.
١٤٧- المن بالإمامة: ٣٦٣.
١٤٨- المصدر نفسه: ٢٥٥.
١٤٩- المصدر نفسه:.
١٥٠- المصدر نفسه: ٣٧١.
١٥١- المغرب العربي من كتاب نزهة المشتاق: ٨٣ ٨٥ -، وفي

دور المرابطين في نشر الإسلام:٩٨: أن الذي بدأ إنشاء مدينة مراكش الأمير أبو بكر بن عمر.

١٥٢- تاريخ المغرب والأندلس في عصر المرابطين:٢٦٤-٢٦٧.

١٥٣ المصدر نفسه: ٢٧٢، ٢٧٣-

١٥٤ المن بالإمامة: ٢٢، ٣٠.

١٥٥- المصدر نفسه: ٢٣٠، ولعلّه يقصد بماله الخاص ما يعرف بالمستخلص.

156- Isidro de las Cagigas, p16.

١٥٧- المغرب العربي من كتاب نزهة المشتاق:٨٦.

١٥٨- العلوم والآداب والفنون على عهد الموحدين:٢٦٤.

159- Ambrosio Huici Miranda:1/380.

١٦٠ المعجب: ٢٤٢.

١٦١- البيان المغرب، قسم الموحدين:٣٤.

١٦٢- يذكر Miguel Cruz Hernadez, P276. أن التفريق بين خزانة الحاكم والخزانة العامة في الأندلس في كل العصور الإسلامية قد لا يكون موجودًا. وهذا الأمر ينطبق أيضًا إلى حد بعيد على المرابطين والموحدين الذين حكموا الأندلس ما ناف على القرنين والنصف من الزمان فيصعب التفريق بين المال الخاص بالملك والأسرة الحاكمة، والمال العام الذي هو ملك لجميع المسلمين، وإن كان يشمل الصنفين التسمية بيت مال المسلمين.

١٦٣- المن بالإمامة: ١١٩.

١٦٤- جاء في البيان المغرب: ١٢٤/٤، ١٢٥، أنّ ثلاثة رجال قد اجتمعوا فتمنى كل منهم أمنيته، وكانت أمنية واحد منهم أن ينال من زوجة يوسف بن تاشفين فأحضره يوسف بعد أن وصله الخبر، وبعث به إلى زوجته فأبقته ثلاثة أيام سجينًا تطعمه من طعام واحد، وقالت له بعد ذلك: إنّ النساء واحد كالطعام الذي كنت تأكله وأعطته مالا وكسوة وصرفته.

١٦٥- الأنيس المطرب: ٢١٢.

١٦٦- المعجب:٢٣١.

١٦٧- المصدر نفسه: ٢٣١-٢٣٢.

١٦٨- تنظر هذه القضية في ظاهرة الزواج في الأندلس إبان الحقبة المرابطية:٩- ٢٢.

١٦٩- الموحدون في الغرب الإسلامي:٢٨٧.

١٧٠- المصدر نفسه: ١٠-١١.

١٧١- نفح الطيب: ٢١٧/١.

١٧٢- في نفح الطيب: ٤٤٨/٢، نسبت إلى الأبيض، ويذكر المحقق أنها في المعجب نسبت إلى ابن البني.

١٧٣- البيان المغرب:٦٣/٤، ٦٤.

١٧٤- المصدر نفسه: ٤٩.

١٧٥- ينظر : التاريخ الأندلسي من خلال النصوص: ١٠٧، ١٠٨، ناقلاً عن الأمير عبد الله بن زيري في كتاب التبيان: ١٦٨، ١٧١.

١٧٦- رسالة ابن عبدون: ١٩.

١٧٧- المصدر نفسه:٥، ٦.

١٧٨- انظر هذه الرسالة في التاريخ الأندلسي من خلال النصوص : ١٦١- ١٦٩.

١٧٩- المصدر نفسه: ١٦١.

١٨٠- المصدر نفسه: ١٦٧.

١٨١- رسالة ابن عبدون:٧.

١٨٢- التاريخ الأندلسي من خلال النصوص :١٦٦

183- Ambrosio Huici Miranda:1/353.

١٨٤- انظر الرسالة : ٢٢، ٦٣ أو:

Emilio Gomesz Y Provencal, Sevlla A comenzos del siglo XII, Sevlla:P25.

١٨٥- نصوص جديدة ودراسات في تاريخ الغرب الإسلامي :٤٨.

١٨٦- الدوحة المشتبكة:١٧٤، ١٨٥.

١٨٧- نظم الجمان: ٢٢٦.

١٨٨- دولة الإسلام في الأندلس، عصر المرابطين والموحدين:٤٢٠/١، ناقلا عن الحلل الموشية: ٥٧، ٥٨.

١٨٩- البيان المغرب:٤٥/٤.

١٩٠- نظم الجمان:٢٢٢.

١٩١- المصدر نفسه: ٢٥٠.

١٩٢- المصدر نفسه: ٢٥٢.

١٩٣- المصدر نفسه: ٢٦٨.

١٩٤- البيان المغرب، قسم الموحدين:٢٥٨.

١٩٥- نظم الجمان: ٢٢٦.

١٩٦- البيان المغرب، قسم الموحدين: ١٧٣، وبمنظور إسلامي إهراق الخمور في حد ذاته ليس بخسارة بل هو ربح وانما الخسارة الماديّة كانت في تحويل العنب أصلاً إلى خمور.

١٩٧- نظم الجمان: ٢٣٨.

198- Ambrosio Huici Miranda:1/330.

١٩٩- المغرب والأندلس في عصر المرابطين :١٨.

200- Ambrosio Huici Miranda:1/124.

٢٠١- المصدر نفسه: ٢٦٣/١.

٢٠٢- المن بالإمامة:٤٢٢

١- **الإحاطة في أخبار غرناطة**، للسان الدين ابن الخطيب، تح. محمد عبد الله عنان، ط٢، مكتبة الخانجي، مصر، ١٣٩٣هـ / ١٩٧٣م.
٢- **الأنيس المطرب بروض القرطاس**، لابن أبي زرع الفاسي، دار المنصور للطباعة، الرباط، ١٩٧٣م.
٣- **البيان المغرب**، لابن عذاري، تح. إبراهيم الكتاني وآخرين، دار الغرب الإسلامي - بيروت، دار الثقافة- الدار البيضاء.
٤- **البيان المغرب**، لابن عذاري، تح. إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، ١٩٦٧م.
٥- **التاريخ الأندلسي من خلال النصوص**، لمحمد المنوني وآخرين، ط١، مدارس، الدار البيضاء، ١٩٩١م.
٦- **تاريخ الدولتين**، للزركشي، تح. محمد ماضور، المكتبة العتيقة، تونس.
٧- **تاريخ الفكر الأندلسي**، لآنخل غونثالث بالنثيا، تر. حسين مؤنس، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة.
٨- **تاريخ المغرب والأندلس في عصر المرابطين**، لحمدي عبد المنعم محمد حسين، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، ١٩٨٦م.
٩- **التجارة في المغرب الإسلامي**، لنجاة باشا، الجامعة التونسية، تونس، ١٩٧٦م.
١٠- **الحلل الموشية في ذكر الأخبار المراكشية**، لمجهول ، تح. سهيل زكار، وعبد القادر زمامة، ط١، دار الرشاد الحديثة، الدار البيضاء، ١٩٧٩م.
١١- **دائرة المعارف الإسلامية**، ترجمة محمد ثابت الأفندي، ورفاقه.
١٢- **الدوحة المشتبكة في ضوابط دار السكة**، لعلي بن يوسف الحكيم، تح. حسين مؤنس، صحيفة معهد الدراسات الإسلامية، مج ١٦/ع١/ ١٣٧٨هـ/١٩٥٨م.
١٣- **دور المرابطين في نشر الإسلام في غرب أفريقيا**، لعصمت عبد اللطيف دندش، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م.
١٤- **دولة الإسلام في الأندلس**، العصر الثالث، دولة المرابطين والموحدين، لمحمد عبد الله عنان، ط١، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٩٩٠م.
١٥- **رحلة ابن جبير**، لابن جبير، محمد بن أحمد، دار الكتاب اللبناني، بيروت - لبنان.
١٦- **العلوم والآداب والفنون على عهد الموحدين**، لمحمد المنوني، ط٢، دار المغرب للتأليف والترجمة، الرباط، ١٣٩٧هـ/١٩٧٧م.
١٧- **قرطبة الإسلامية في القرن الحادي عشر الميلادي**، لمحمد عبد الوهاب خلاف، الدار التونسية للنشر، تونس، ١٩٨٤م.
١٨- **المسالك والممالك**، لأبي عبيد البكري، تح.أدريان فان ليوفن، وأندري فيري، الدار العربية للكتاب- طرابلس، بيت الحكمة - تونس، ١٩٩٢م.
١٩- **المعجب في تلخيص أخبار المغرب**، لعبد الواحد المراكشي، تح. محمد سعيد العريان وآخرين، ط١، المكتبة التجارية، القاهرة، ١٩٤٩م.
٢٠- المغرب العربي من كتاب نزهة المشتاق للإدريسي، لمحمد حاج صادق،
Office des Publications Universitaires, Hydra, Alger
٢١- **المغرب والأندلس في عصر المرابطين**، لإبراهيم القادري، بوتشيش، دار الطليعة، بيروت، ١٩٩٣م.
٢٢- **ملامح من تطور الخط المغربي من خلال الكتابة على النقود**، لعمر أفا، مجلة كلية الآداب، ع٨، الرباط، ١٩٩٣م.
٢٣- **المن بالإمامة**، لابن صاحب الصلاة، تح. عبد الهادي التازي، وزارة الثقافة، بغداد - العراق.
٢٤- **الموحدون في الغرب الإسلامي**، تنظيماتهم ونظمهم، لعز الدين عمر موسى، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٤١١هـ/١٩٩١م.
٢٥- **المؤنس في أخبار أفريقية وتونس**، لابن أبي دينار، المكتبة العتيقة، تونس.
٢٦- **نصوص جديدة ودراسات في تاريخ الغرب الإسلامي**، لمحمد الشريف، جامعة عبد الملك السعدي، تطوان، ١٩٩٦م.
٢٧- **نظم الجمان**، لابن القطان، تح. محمود علي مكي، ط١، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٩٠م.
٢٨- **نفح الطيب**، للمقري تح. إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ١٩٨٨م.
٢٩- **النقود العربية**، انتشارها وأثرها في أوربا في القرون الوسطى، لأمين توفيق الطيبي، مجلة كلية التربية بجامعة الفاتح، ع٤، طرابلس، ١٩٨٠م/١٩٨١م.

- Boch Vila, Jacinto: Los almoravides, Editora Marroqui, Tetuan, 1956.
- Codera Y Zaidin, Francisco: ìC
- Espanolasî en Revista de Archivos, Bibliotecas Y Museos, ano Iv Madida de Archivos, Bibliotecas Y Museos, ano IV Madid(1874 195-7, 211- 12, 342 4, 358 ñ 60, 374 ñ77.
- Cruz Hernandez, Miguel : El islam de al-Andalus, historia Y estrectura de su readad social, Instituto de cooperacion con el mundo arabe, Madrid 1992.
- Huici Miranda, Ambrosio: Historia Politica del imperio almohade, Editora Marroqui, Tetuan 1956.
- Garcia Gomez, Emilio Y Levi Provencal, E: Sevilla a comienzos del siglo XII. Sevilla 1981.
- Las Cagigas, Isifro de: Sevilla almohade Y los Ultimos anos de su vida musulmana, Instituto de Estudios Africanos, Madrid, 1951.

الشاعر الشهيد ابن الشاعر الشهيد
الحسين بن رواحة الأنصاري
٥٢٠ - ٥٨٥ هـ

أ.د. ناظم رشيد
جامعة بغداد - العراق



كانت الحروب الصليبية، أو حروب الفرنج كما سماها العرب الذين عاصروها، التي بدأت في نهاية القرن الخامس للهجرة، سببًا في بروز روح الجهاد في نفوس الكثيرين من أبناء المشرق، ولا سيما بعد خروج القدس من أيدي أبنائها، ووقوعها تحت سيطرة القادمين من الغرب، الذين عملوا بوصية البابا أربان الثاني، التي قال فيها: تقدّموا إلى البيت المقدس، وانتزعوا تلك الأرض الطاهرة، واحفظوها لأنفسكم، فهي تدرُّ سمنًا وعسلاً[1].

ويعدّ السلطان صلاح الدين الأيوبي (٥٨٩هـ) من خيرة المجاهدين، الذين وقفوا بوجه الموجة العاتية التي استباحت الديار، وسفكت الدماء، ونهبت الخيرات[2]. وقد استشهد الكثيرون من قواد هذا البطل الغيور وجنوده، وهم يدافعون عن الأرض والعرض، وحسبهم قوله تعالى: ﴿وَلاَ تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُواْ فِي سَبِيلِ اللّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاء عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾[3].

وفي سيرة الشهداء الأبرار دروس بليغة، ومواعظ عظيمة، خلَّدتها كتب التاريخ للأجيال اللاحقة، يستنيرون بها في محاربتهم لكل باغ أثيم ومعتد لئيم. وسنكون مع واحد من الأبطال الذين قدَّموا أرواحهم فداء لقضيتهم العادلة زمن القائد المجاهد صلاح الدين الأيوبي، إنه الشاعر الفقيه جمال الدين أبو علي الحسين بن عبد الله بن الحسين بن رواحة بن إبراهيم بن عبد الله بن

رواحة بن عبيد الله بن محمد بن عبد الله بن رواحة الأنصاري الخزرجي.

كان جده الأكبر عبد الله بن رواحة الأنصاري من صحابة رسول الله (ﷺ)، وشعرائه المخلصين، وأحد النقباء ليلة العقبة، وشهد معه أحدًا والخندق والحديبية، وكان أول خارج إلى الغزو وآخر قافل منه[٤]. وكتب للرسول (ﷺ) - ومدحه في شعره . وقد قيل: إنّ الآية ﴿**إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَذَكَرُوا اللَّهَ كَثِيرًا وَانتَصَرُوا مِن بَعْدِ مَا ظُلِمُوا وَسَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ مُنقَلَبٍ يَنقَلِبُونَ**﴾[٥]. نزلت فيه، وفي حسّان بن ثابت، وكعب بن مالك، وكعب بن زهير. وروي أنّ النبي(ﷺ) قال: إنَّ أخاكم لا يقول الرفث، يعني ابن رواحة، وذلك لقوله[٦]:

وفينا رسول الله يتلو كتابهُ
إذا انشق معروفٌ من الصبح ساطعُ

أرانا الهدى بعد العمى فقلوبنا
به موقناتٌ أنّ ما قال واقع

يبيت يجافي جنبه عن فراشه
إذا استثقلت بالمشركين المضاجع

وأعلمُ علمًا ليس بالظنّ أنني
إلى الله محشورٌ هناكَ وراجعُ

وأثنى عليه ابن سلاّم الجُمحي، وتحدّث عن حسن سيرته، وذكر أنه ثالث ثلاثة أمراء استشهدوا يوم مؤتة: زيد بن حارثة، وجعفر بن أبي طالب، وابن رواحة[٧]. وقال أبو الفرج الأصبهاني: إنّ حسانًا وكعبًا كانا يعارضان شعراء قريش بمثل قولهم بالوقائع والأيام والمآثر، ويُعيّرانهم بالمثالب، وكان عبد الله بن رواحة يُعيّرهم بالكفر، فكان في ذلك الزمان أشد القول عليهم قول حسان وكعب، وأهون القول عليهم قول ابن رواحة، فلما أسلموا كان أشد القول عليهم قول ابن رواحة[٨].

كان ابن رواحة صحابيًّا مجاهدًا مع رسول الهداية وقائد الدعوة الإلهية، لا يتوانى عن الخروج إلى محاربة الكفار والمشركين، وكانت أمنيته أن ينال الشهادة في ميادين الجهاد، وقد سعى إليها، ودعا الله عزَّ وجلّ مخلصًا أن يهبها له[٩]. روي أنّ النبي ﷺ كان يعمل مع أصحابه يوم الخندق حتى وارى التراب شعر صدره وهو يرتجز لعبد الله بن رواحة الأنصاري قوله:

يا رب لولا أنت ما اهتدينا
ولا تصدّقنا ولا صلّينا

فأنزلنْ سكينة علينا
وثبّت الأقدام إن لاقينا

إنّ الكفار قد بغوا علينا
وإنْ أرادوا فتنةً أبينا

وكان الرسول (ﷺ) قد سمع هذه الأبيات من عبد الله بن رواحة، وقال فيه: اللهم ارحمه، فقال عمر بن الخطاب رضي الله عنه، وكان حاضرًا: وجبتْ، يعني الشهادة والجنة[١٠].

استجاب الله دعاء هذا الصحابي الجليل، فإنّه استشهد بعد زيد بن حارثة وجعفر بن أبي طالب يوم (مؤتة) في جُمادى الأولى سنة ثمان للهجرة.

ودارت الأيام، وكرّت الأعوام، واستجدَّ الجهاد في عصر الحروب الصليبية، وسقط شهداء كثيرون، كان أحدهم من ذرية الصحابي عبد الله بن رواحة، هو الشاعر الفقيه الحسين بن عبد الله بن الحسين بن رواحة.

ولد في حماة سنة ٥١٥ للهجرة، وتربّى في حجر أب عالم وخطيب وشاعر مجيد، مثل قوله في وصيّة[١١]:

بُنيَّ تيقّظ واستمعْ ما أقولُهُ
ولاتكُ محتاجًا إلى وعظِ واعظِ

فما أحدٌ في الخلقِ أشفقُ من أبٍ
عليك ولا ترعاكَ مثلُ لواحظي

إذا كنتَ في شرخِ الشبيبة ناسيًا
فلستَ إذا عند المشيب بحافظ

كان الابن صالحًا بارًّا، تعلّم القراءة والكتابة مع أخيه أبي الخير عبد المحسن على يد أبيه، وأخذ علوم اللغة وآدابها من أساتذة مدينته حماة، وانتقل بعدها إلى دمشق، وتتلمذ فيها، ومن أشهر مَنْ درسَ عليهم أبو المظفر سعيد بن سهل الفلكي، وأبو الحسن علي بن سليمان المرادي، وأبو القاسم، وأبو الحسين ابنا الحسن بن هبة الله[١٢].. وسافر إلى مصر، وجلس في الإسكندرية يستمع إلى دروس الشيخ الكبير الحافظ أبي طاهر أحمد بن محمد السِّلفي، الذي يُعدُّ «أوحد زمانه في علم الحديث، وأعرفهم بقوانين الرواية والتحديث»[١٣].

وكان كثير الارتحال، محبًّا لمشاهدة المزيد من ديار المسلمين والوقوف على معالمها وتعرّف علماءها وأدباءها، وقد أبدع في قوله، وهو يعلل فائدة السفر[١٤]:

تقول: أجرني من فراقِكَ إنّه
حمامٌ، فهل بالعودِ منكَ لها نشرُ؟

فقلت لها: لولا الترحُّلُ لم يكن
ليسفر عن قصد المكارم لي فجرُ

دعيني ببعدي عنك استكمل العُلى
فلولا فراقُ الشمسِ لم يكمل البدرُ

حوار لطيف وتعليل ظريف بين مقيم ومرتحل، يدلُّ على نفسٍ وثّابة تطلب العلى، وقد صدق في قوله، فإنّه حمل زاد سفره، وركب سفينة مع زوجته، وتوجّه نحو المغرب العربي، وشاءت الأقدار أن يستولي الفرنج على هذه السفينة وأن يأخذوها إلى جزيرة صقلية، ويودع مع أسرته في السجن، ويأتي زوجه المخاض، ويولد لها ابن تسميه عبد الله، وكان ذلك سنة ٥٦٠ للهجرة[١٥]. وطال حبسه، واستولى عليه نكد العيش، وكاد اليأس يقضي عليه لولا مجيء خبر فكِّ أسرهِ وإطلاق سراحه، وعاد مسرعًا إلى «حماة» مسقط رأسه وملعب أنسهِ، وجلس فيها لإقراء الفقه وآداب اللغة العربية، وأقبل عليه طالبو المعرفة، ينهلون من علمه الغزير وأدبه الوفير.

وكان يتردّد بين الحين والآخر على دمشق، ويلتقي نور الدين محمود بن عماد الدين زنكي (ت٥٦٩هـ) بطل الحروب الصليبية المشهور، وينشدهُ من شعره، مشيدًا فيه بمواقفه الجليلة في محاربة الفرنج، الذين غزوا الديار، واغتصبوا القدس الشريف، وقد أشار العماد الأصبهاني إلى ذلك فقال: «رأيته في سني صحبتي لنور الدين يتردَّدُ إليه في كل سنة... يُنشده قصائد فيما يتفق من الوقائع»[١٦].

ملك نور الدين محمود القلوب بسيرته وعدله، قال عز الدين ابن الأثير: «قد طالعتُ تواريخ الملوك المتقدمين قبل الإسلام وفيه إلى يومنا هذا، فلم أرَ فيها بعد الخلفاء الراشدين، وعمر بن عبد العزيز ملكًا أحسن سيرة من الملك العادل نور الدين، ولا أكثر تحريًا للعدل والإنصاف منه، قد قصر ليله



ونهاره على عدل ينشره، وجهاد يتجهز له، ومظلمة يزيلها، وعبادة يقوم بها، وإحسان يوليه، وإنعام يُسديه»[١٧]. ولا غرابة أن يكون ابن رواحة مع كثر من أبناء الديار الإسلامية من المعجبين بهذا البطل المجاهد، الذي أخلص النيّة، وعقد العزم على تحرير الوطن من المحتلين المغتصبين، وقد شاء القدر أن ينتقل هذا القائد المجاهد إلى الرفيق الأعلى، في سنة ٥٦٩ للهجرة، وهو في قمة قتاله وكفاحه، وأصاب ابن رواحة الألم الشديد برحيله في هذا الظرف الصعب، وخشي من بقاء الاحتلال البغيض، وهيمنة الفرنج الدائم على القدس الشريف.

وعاد الأمل إلى ابن رواحة في التحرير والانعتاق بمجيء القائد الهُمام صلاح الدين يوسف بن أيوب، وتسلمه السلطة في الديار المصرية والشامية، ونزوله إلى سوح القتال بكل همَّة وبسالة، فكان بالنسبة إلى نور الدين محمود خير خلف لخير سلف في الجهاد والدعوة لتحرير القدس الشريف. قال أبو شامة المقدسي عنهما: فوجدتهما في المتأخرين كالعُمرين- رضي الله «عنهما- في المتقدمين، فإنّ كل ثان من الفريقين حذا حذو من تقدّمه في العدل والجهاد، واجتهد في إعزاز دين الله أيّ اجتهاد»[١٨].

هبَّ ابن رواحة مع الغيورين المخلصين لمساندة صلاح الدين ومعاضدته في الجهاد والكفاح، وارتحل إلى القاهرة، والتقاه، وبارك له تسلم القيادة، وقدَّم شعره الحماسي بين يديه، مثل قصيدته النونية التي نظمها سنة ٧٥٢ للهجرة بعد وصول سفن هذا القائد إلى ثغري دمياط والإسكندرية، وهي محملة بأسرى الفرنج وعددهم الحربية، وكان عددهم يتجاوز الألف. وتعدُّ هذه القصيدة وثيقة بارزة تكشف قوة صلاح الدين وشدّة بأسه وصلابة إرادته في قهر الأعداء وطردهم من الديار التي احتلوها. وقد أورد العماد الأصبهاني خمسة وخمسين بيتًا منها في خريدته، ومطلعها[١٩]:

أيحسنُ بعد ظنك حسن ظنّي
فأجمع بين يأسي والتمني

ويذكر صلاح الدين وشخصيته الفذّة في إدارة الدولة من جهة ومواقفه البطولية في سحق الأعداء وتخليص الديار من شرورهم من جهة أخرى، وينقل صورة هذا البطل المجاهد الذي أخاف الأعداء وأرعبهم وأبعد الكرى عن عيونهم:

يرونَ خيالَهُ كالطيفِ يسري
فلو هجعوا أتاهم بعدَ وهنِ

أبادَهُمُ تخوُّفُهُ فأمسى
مُناهم لو يبيتهم بأمنِ

كان فارسًا مهيبًا جلدًا، يحارب بإيمان لا يتزعزع، إيمان المجاهدين الصابرين من أجل إحقاق الحق وإزهاق الباطل، وقال في القصيدة نفسها:

تملك حولهم شرقًا وغربًا
فصاروا لاقتناصٍ تحت رهنِ

أطافَ عليهم من كلّ فجٍّ
قبائل يُقبلون بغير وَهنِ

إنه أحاط بهم إحاطة السِوار باليد، وأوقعهم في شباكه بمهارته وجلادته، وجعلهم خانعين مرذولين، وقد أحسن القاضي ابن شداد الذي رافقه في حروبه، وسجل مشاهداته في وصفه، حيث

قال: «كان - رحمه الله - من عظماء الشجعان، قوي النفس، شديد البأس، عظيم الثبات، لا يهوله أمر، ولقد رأيته - رحمه الله - مرابطًا في مقابلة عُدَّةٍ عظيمة من الفرنج، ونُجُدهم تتواصل وعساكر تتواتر، وهو لا يزداد إلاّ قوّة نفس وصبرٍ... وكان - رحمه الله تعالى- إذا اشتدت الحروب يطوف بين الصفين... يخرق العساكر من الميمنة إلى الميسرة، ويرتبُ الأطلاب، ويأمرهم بالتقدم والوقوف في مواضع يراها، وكان يشارف العدو... وما رأيته استكثر العدو أصلاً، ولا استعظم أمرهم قط»[٢٠].

ولا عجب في أن يصف ابن رواحة بسالته وهمّته العالية، وشدة عزيمة جنده الميامين:

وإن نادى نَزالِ، فلن يبالوا
قتالهم لإنس أو لجنّ

رجا أقصى الملوك السلم منهم
ولم يرَ جهده في البأس يُغني

وخافتهم ملوك الناس جمعًا
فلم تقلب لهم ظهر المجنّ

لهم من بأسه ركنٌ شديدٌ
ولو طلبوا لما آووا لركنِ

مقاتلون أشداء، لا تلين لهم قناة، تحت إمرة قائد محنَّك، يتقدمون بثبات وعزيمة، ويسيرون إلى النزال بقلوب عامرة بالإيمان، لا يخشون من شيء، شعارهم النصر والظفر أو الاستشهاد. وقد كان الشاعر موفقًا في إيراد كلمة «نزال» التي توحي بالاستعداد للهجوم والتهيؤ لضرب الخصم اللدود، وإنزال العقاب الصارم به ليكف عن ظلمه وعدوانه، ويخرج من الديار التي استحلها في غفلة من الزمن. ونراه يسخر من العصابة المعروفة بـ(الداويَّة)، وهم جنود من الفرنج، امتنعوا عن الزواج وملذات الحياة، وأوقفوا أنفسهم لمحاربة المسلمين:

أرى داويَّةَ الكُفَّارِ خافتْ
به داء يُضعّفُ كلَّ متنِ

أبوا نسلا مخافة نسل بنتٍ
تفارقُ دينَهم أو قتلةِ ابنِ

وكان للأسطول الحربي في عصر الحروب الصليبية دور بارز وأثر بالغ في المعارك بين جيش صلاح الدين وجيش الفرنج في البحر المتوسط، وقد وصف الشعراء هذا الأسطول وأشادوا ببسالته العظيمة في مطاردة مراكب الأعداء ومنعها من الرسو على السواحل الشامية والمصرية، وكان ابن رواحة أحد الشعراء الذين ذكروا سفن صلاح الدين، التي دخلت الحرب ضد الفرنج، ورجعت محمّلة بالذخائر والأسرى:

فساق إلى الفرنجِ الخيل برًا
وأدركهم على بحرٍ بسفنِ

لقد جلبَ الجواري بالجواري
يَمِدْنَ بكلِّ قدٍّ مُرجحنّ

يزيدهمُ اجتماعُ الشمل بؤسًا
فمرنانٌ تنوحُ على مُرِنّ

فما من ظبيةٍ تُفدَى بليثٍ
ولا ليثٌ فِدى رشأ أغنّ

زهت إسكندريةُ يوم سيقوا
ودمياط فما مُنيا بغَبْن

وكان ابن رواحة التقيُّ الغيور يتحسس آلام قومه، ويتأسف على الأرواح البريئة وهي تزهق بأيدي أناس حاقدين، لا رحمة في قلوبهم ولا شفقة، وقد رأى بعينه أوار الحرب، وسمع بأذنه صهيل الخيول، وصليل السيوف، وحفيف الرياح، ووقف بنفسه على الشهداء الذين رووا بدمائهم الطاهرة تراب الوطن دفاعًا عن دينهم وشرفهم وعِرضهم، وهاهو ذا يزور قبورهم في عسقلان بفلسطين ويقول[21]:

مررتُ بعسقلانَ وقد رمتها
يدُ الحدثان بالسَّهم المصيب
فأبكتني على الإسلامِ دينًا
خلافَ بكا المحبِّ على الحبيبِ
وكم في التربِ فيها من شهيدٍ
وكم في الأسرِ فيها من غريبِ

إنّ المآسي والفواجع التي رآها أو سمع بها أذهلته، وأتعبت فكره، وأرهقت ذهنه، وجعلته قلقًا، لا يقرُّ له قرار، تراه بين حل وترحال، ومكوث وانتقال، وقد وجد في الذهاب إلى الديار الحجازية والبقاء قليلاً إلى جوار الكعبة المشرَّفة في مكة المكرمة، ومثوى رسول الله ﷺ، وصحابته الكرام في المدينة المنورة، خير وسيلة يهدئ بها نفسه الحائرة المضطربة، ويستلهم من ذكرى السلف الصالح الصبر والسلوان على ما حاق بالأمة الصامدة المحتسبة من أحداث جسام وأهوال عظام، تفطر القلوب، ونظم أبياتًا قبل ركوب راحلته، قال فيها[22]:

فامننْ عليَّ بقصدِ المصطفى فيه
صفا لكَ الحمدُ في سِرّي وإعلاني
دعني أبلغهُ تسليمي مشافهةً
على الشفاعة يقضي لي بغفرانِ
وابسط لديهِ لساني في مدائحه
حتى أفوز كَجَدّي أو كحسَّانِ

فهو يتمنى أن يفوز بمقام محمود عند ربه مثل الصحابيين الجليلين عبد الله بن رواحة وحسان بن ثابت، اللذين جاهدوا مع رسول الله ﷺ في محاربة المشركين الضالين، وقارعا بشعرهما الكفار الظالمين.

وتحققت أمنيته في زيارة النبي الكريم، الذي اشتاق إليه بلهفة؛ ليستجير به، ويستنصره على القوم الباغين، الذين عاثوا في ديار المسلمين، وامتلكوا ناصية القدس الشريف قبلة المسلمين الأولى وثالث الحرمين الشريفين، واشرأبت أعناقهم إلى بيت الله الحرام، وشرَّدوا الآلاف الآمنين من ديارهم، يطاردهم الطوى والعوز، ويلاحقهم البؤس والشقاء، وينتابهم المرض والوباء. ونظم قصيدة في مدحه مطلعها[23]:

دعِ العيسَ في طيِّ الفلا تبلغُ المدى
فقد ألهمتْ أنَّ المسيرَ إلى هُدى

ومنها

ولم أرَ في الأيام يومًا مباركًا
عليَّ كيومٍ زُرتُ فيه محمَّدا
وأنَّ رسولَ اللهِ أكرم شافعٍ
لوفدٍ، وأولى أن يُزارَ ويُقصَدا

وتجوّل في المواقع التي دارت فيها حروب الجهاد الأولى، تلك المواقع التي شارك فيها جدّه مشاركة فعَّالة، وأوقف يده ولسانه لمناصرة الدين الذي دعا

إلى الهداية والرشاد والانعتاق من العبودية والمذلَّة. وكان موقع معركة بدر الكبرى من أكثر الأماكن التي أثارت شجونه، حيث قال[٢٤]:

شفينا بها نار الغليلِ كما حوى
بها المصطفى نصرًا على الكفرِ واشتفى

وأبدتْ لنا آثارها وصفَ وقعةٍ
أبانت سطورًا بالقبور وأحرفا

تُخَبِّرُ عَمَّنْ باع في الله نفسه
وعاهده نصرًا فماتَ على الوفا

فهو يستذكر بهذه الوقعة يوم بدر، ورجاله المؤمنين الأوائل، الذين حاربوا الباغين، وصمدوا بوجه الكافرين، وبذلوا أنفسهم رخيصة، وذهبوا شهداء عند ربهم في جنته، التي وعد بها المتقين، وجعلها لهم خير مستقر وأحسن مقيل.

ولم يكتف بنظم هذه الأبيات في هذا المكان الطاهر الذي ثوى فيه المجاهدون من أصحاب رسول الله ﷺ، بل نظم قصيدة في وصف النخيل المجاورة له، تلك النخيل التي أظلته حينما ألقى رحله وجلس يستمتع بالمشاهد التي دبَّ فيها أجداده، وهم يذبُّون عن دينهم، ويحاربون قوى الشر والإفك والضلال، منها الأبيات[٢٥]:

نزلنا في النخيلِ بأرض بدر
وكان بنا أبرَّ من الخيام

علا فظلالُه تحكي نسيما
يُريحُ الركبَ من كَرْبِ المقامِ

تعوَّدَ خوضهُ روْحًا فأمسى
مريحًا للكئيبِ المستهامِ

كأن الشمسَ منه لنا رقيبٌ
يطالعُنا ويحجب بالغمام

وبعد هذه الزيارة المثيرة للشجا والشجن في أرض مباركة عاد إلى «حماة» مكرما بين الناس، تحفُّ به هالة من التبجيل والتقدير. وكان صلاح الدين الأيوبي يُجلّه غاية الإجلال، ويستسرُّ برؤيته لشخصه الكريم وأصله النبيل، وقد خصّصَ له في «حماة» بستانًا يستعين به على العيش.

لم يهنأ بحياة الدعة والسكون في ظل النعمة والنعيم وإخوانه يجاهدون في ساحات الوغى، يبيتون في الخيام، بعيدين عن أهليهم وذويهم، دفاعًا عن كرامة المسلمين وعزّتهم، وذودًا عن ديارهم ومقدَّساتهم، وصونًا لدينهم ومعتقداتهم. ولم ترض نفسه أن يكون بعيدًا عن الحروب المقدَّسة، وهو من المتحمسين لها، فبادر إليها، والتحق بصفوف المجاهدين مقاتلاً في جيش صلاح الدين الأيوبي، ونازل الأعداء ببسالة، وأثخن جراحهم، ولاسيما في معركة «عكا الكبرى» سنة ٥٨٥ للهجرة، التي انتصر فيها جيش صلاح الدين، وكان عدد القتلى من الأعداء سبعة آلاف، وقد شاهدهم ابن شداد، وقال: «رأيتهم قد حملوا إلى شاطئ النهر ليلقوا فيه»[٢٦].

ووقع عدد من جنود صلاح الدين وفرسانه شهداء في هذه المعركة، كان ابن رواحة واحدًا منهم، وقد رآه العماد الأصبهاني قبل استشهاده يوم الأربعاء الحادي والعشرين من شعبان من السنة المذكورة، وقال: «كان ساعة الوقعة راكبًا معنا... فلما علم باندفاعنا ساق وراءنا... ونقله الله ساعة بعد ساعة إلى دار السلام»[٢٧].

أصاب صلاح الدين الألم باستشهاده؛ لأنّه فقد مقاتلاً من مقاتليه الشجعان، وسار في موكب

جنازته، وواري التراب بنفسه على قبره، وصلى عليه وعلى مئة وخمسين شهيدًا، لقوا ربهم في ذلك اليوم المشهود، وذهبوا إلى بارئهم مع الصدِّيقين والصالحين.

إنّ الاستشهاد في ساحة الجهاد يعدُّ أشرف موت وأنبل مرتبة وأعلى مقام عند الله. وكان ابن رواحة يتمنى أن تكون نهايته محمودة، وعاقبة أمره مشهودة، فلنستمع إليه وهو يستشفع برسول الله ﷺ[٢٨]:

يا خاتم الرسل: سلِ اللهَ لي
خاتمةً محمودةَ العاقبهْ

ولا تردَّنَّ يدي بعدَ ما
مددتها مستشفعًا خائبهْ

ويذكّرنا هذان البيتان بثلاثة أبيات لجدّهِ الصحابي عبد الله بن رواحة[٢٩]:

لكنني أسألُ الرحمنَ مغفرةً
وضربةً ذات فرغ تقذفُ الزبدا[٣٠]

أو طعنةً بيدي حرَّانَ مُجهِزَةً
بحربةٍ تُنفذُ الأحشاءَ والكبدا[٣١]

حتى يقال إذا مرُّوا على جدثي
أرشدَه اللهُ من غازٍ وقد رشدا

قال ابن واصل تعقيبًا على بيتي شاعرنا: «ذكر أنه نام، فرأى النبي ﷺ وهو يقول له: قبلت يا ابن رواحة، فقبل الله شفاعة رسوله فيه، وقبضه شهيدًا إليه بمرج عكا، وشارك جدَّه عبد الله بن رواحة الانصاري رضي الله عنه في فضيلتيه اللتين هما: مدح الرسول ﷺ، والشهادة.

كان ابن رواحة واحدًا من الشعراء الكثيرين، الذين عاضدوا صلاح الدين، وكافحوا معه بأيديهم، ونافحوا بألسنتهم. ولا يخفى أنّ هذا القائد المجاهد كان عالمًا مثقفًا ومفكرًا نابهًا، يُقدر أرباب الفكر، ولا غرابة في قوله وهو جالس في محفل كبير مع قواده: «ولا تظنوا أني ملكتُ البلاد بسيوفكم، بل بقلم القاضي الفاضل»[٣٢].

والشعر الذي نظمه ابن رواحة سهل، تحرّر فيه من قيود الصنعة التي شاعت في عصره، ولا سيما الذين مشوا في ركاب عبد الرحيم بن علي بن محمد المعروف بالقاضي الفاضل (ت٥٩٧هـ)، الذي أغرق كتاباته بالغرابة والتعقيد والصنعة.

ونجده يوائم إلى جانب السهولة بين الألفاظ والمعاني، ويلائم بين الأوزان والقوافي، وتكفيه شهادة عماد الدين الأصبهاني، الذي التقاه وسمع شعره، حيث قال: «شعر ابن رواحة روحُ الشعر، ورَوحُ السرّ، وريحان أهل الأدب، وراحة ذوي التعب، ومعنى لائق، ولفظ رائق، ورويّ شائق، وأسلوب موافق. سمح الغريزة، سهل النحيزة، معسول الكلم، مغسول الحكم، لا يتكلف صنعة، ولا يتعسّف صيغة، ولا يركب إلا الذلول، الذي يسلب العقول، إن أقصد بلغ المقصد، وإن أقطع أحسن المطلع والمقطع، وإن نسب أهبَّ نسيم متأرج الرّيا، وإن تغزَّل شبَّه الغزالة والغزال بالحبيب المتبلج المحيّا»[٣٣].

وقد تصل بساطة التعبير في شعره ويسر المعنى وسهولة المأخذ إلى مرتبة دنيا، كالحديث الذي يتداوله الناس في حياتهم اليومية، مثل قوله في معاتبة المحبوب على الهجران[٣٤]:

تعلَّم الطيفُ منكَ هجري
فلا أراهُ بلا اجتناب

كم كتبَ الدمعُ فوقَ خدّي

إليك شكوى بلا جواب

أغلقتَ باب الوصولِ دوني

فسُدَّ للصبرِ كلُّ بابِ

إنْ كان يحلو لديكَ ظلمي

فزاد من الهجرِ في عذابي

عسى يُطيلُ الوقوفَ بيني

وبينك اللهُ في الحساب

إن هذا الشعر لا يحتاج إلى كد الذهن وإتعاب الفكر في فهمه؛ لأنّه في غاية السهولة والخفَّة على السمع. ويلاحظ مثل هذا الأسلوب عنده في أبيات أخرى، يناجي فيها الحبيب الذي طال غيابه[٣٥]:

من لعينيَّ بالكرى

فأرى الطيفَ إنْ سَرَى

طالَ عهدي فعاد قد

بي لطرفي مُخبِّرا

كلما اشتقت أنْ أرا

ك أطلتُ التفكّرا

لم أبحْ بالهوى الخف

..يِّ اختيارًا فأهجرا

إنما السُّقم نمَّ عنـ

ـهُ ودمعي به جَرى

أنتَ أبديتَ لي بوجـ

ـهك عُذرًا إلى الورى

أنت فرَّقتَ بينَ أجـ

ـفانِ عينيَّ والكَرَى

أبيات في غاية الوضوح، جاءت في مجزوء الخفيف؛ لتنقل لنا حديث المحب الذي أضناه الشوق، وأسقمه الهوى، وأبكاه النوى، ولعلَّ اغترابه الكثير وابتعاده عن بلدته «حماة»، ونأيه عن صحبه وخلاَّنه، كان الدافع إلى نظم مثل هذا الشعر، الذي يُعبّر عن الوجد والحنين والتحسر على الأيام الخوالي التي قضَّاها في ربوع شبابه بصفاء وراحة بالٍ مع محبيه ورفاقه. ولنستمع إليه أيضًا في مقطوعة أخرى بعد أن برَّح به البعاد شأن أي مواطن يدين لوطنه بالحب والولاء[٣٦]:

أمرَ الفراقُ مدامعي أن تذرفا

والدمع أخونُ ما يكون إذا وفى

قد كنت أخفي حبّكم في قُربكم

زمنًا وحينَ نأيتمُ برحَ الخفا

هل من شفاء بالإياب لمدنفٍ

مازال مُذْ شط المزارُ على شفا

آها للعيش قد تقضَّى لم يدع

لي منه إلاّ حسرةً وتأسُّفا

أنفقتُ فيه من الشباب بقيةً

كانت من الأيام آخرَ ما صفا

بهذه الصياغة السهلة واللغة الواضحة والإيقاع الهادئ في بحره الكامل جاء هذا الشعر المعبر عن الغربة، ويقترب منه في البناء والأسلوب الشعر الذي خصصه للغزل، مثل قوله[٣٧]:

ما لي على السُّلوان عنك معوَّلُ

فإلامَ يتعبُ في هواكَ العذَّلُ

يزدادُ حُبُّكَ كلَّ يوم جِدَّةً

وكأنَّ آخرَهُ بقلبي أوَّلُ

أصبحت نارًا للمحبّ وجنة

خدّاكَ جمرُ غضاً وريقكَ سلسل

لكَ لينُ أغصانِ النقا لو لِنت لي

ولك اعتدالُ قوامها لو تعدلُ

ما لي أعاينُ وجهَ ودّكَ مُعرضًا

حَذرَ الرقيبِ ووجهُ ودي مُقبلُ

استحسن عماد الدين الأصبهاني هذا اللون من الشعر، وأورد نماذج منه في خريدته، وهو- في رأينا - لا يرقى إلى المستوى الذي تنشرح له القلوب كما نرى عند عدد من شعراء عصره من أمثال ظافر الحداد، وابن قلاقس، وأسامة بن منقذ، وسبط ابن التعاويذي، وابن سناء الملك، وفتيان الشاغوري، وابن عُنين..

ولابن رواحه شعر في الرثاء، وقد وصلت إلينا قصيدة طويلة نظمها إثر وفاة الحافظ الكبير والمحدث الشهير أبي القاسم علي بن الحسين بن هبة الله المعروف بابن عساكر، الذي قال عنه ابن خلكان: «كان محدث الشام في وقته، ومن أعيان الفقهاء الشافعية، غلب عليه الحديث، فاشتهر به، وبالغ في طلبه إلى أن جمع منه ما لم يتفق لغيره .. صنَّف التاريخ الكبير لدمشق في ثمانين مجلدة، أتى فيه بالعجائب، وهو على نسق تاريخ بغداد»[٣٨]، وأول القصيدة[٣٩]:

ذَوِي السعيُ في نيل العُلى والفضائل

مضى منْ إليه كان شدّ الرواحل

كان فضل ابن عساكر كثيرًا، ولا سيما في التدريس، وكان صلاح الدين الأيوبي يكنُّ له الودَّ والإجلال والاحترام، وقد حضر الصلاة عليه بجامع دمشق حين توفي سنة ٥٧١ للهجرة. ويُعدُّ ابن رواحة واحدًا من طلابه النجباء، الذين بكوه بدموع غزيرة . يقول في القصيدة:

فيا لمصاب عمَّ سُنّةَ أحمد

وباعَدها من كلّ راوٍ وناقل

خلا الشام من خير خلت كلُّ بلدةٍ

له من نظيرٍ في الحياة مماثلِ

هذا المصاب الجلل، الذي عمَّ الناس آنذاك بفقد إمام كبير من أئمة الحديث المشهورين والعلماء المذكورين، أثار كوامن الحزن ومكامن الأسى في نفس هذا الشاعر الشَّهم الوفي البار المرزوء بشيخه، ولذلك نعاه بعاطفة صادقة، فها هو ذا يقول:

أيا قلبُ واصلهُ بأعظم رحمةٍ

ويا عينُ فابكيه بأغزرِ وابلِ

ويا قبرُ بلغه أشدَّ تحيةٍ

مكررةٍ عند الضحى والأصائلِ

أعنّي على نوحي عليه فإنّهُ

قريبُ تناءٍ بالثرى والجنادلِ

مضى مَنْ حيثُ المصطفى كان شاغلاً

له باجتهادٍ فيه عن كلِّ شاغلِ

وأكمل تاريخًا لجلّقَ جامعًا

لمن حلّها يا ليتهُ غيرُ كاملِ

فأربتْ على بغدادَ فيه ولو يرى

سناهُ الخطيبُ كان أخطبَ قائلِ

هكذا يبكيه ويترحَّم عليه من صميم قلبه، ويشيد بفضله في خدمة رسول الله ﷺ، الذي درَّسه

لأبناء جيله بحب وشغف مع كتابة تاريخ كبير وواسع لمدينة دمشق، فاق - في نظر الشاعر- تاريخ بغداد، الذي صنّفه الحافظ أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت المعروف بالخطيب البغدادي المتوفى سنة ٤٦٣ للهجرة.

ومن الملاحظ على هذه القصيدة الإطناب في الثناء، والتوسع في سيرة ابن عساكر، بأسلوب شيق، ولغة واضحة، وترابط محكم، وموضوعيّة تامّة، وخاتمة مناسبة لموقف الحزن:

عليك سلامُ الله ما انتفعَ الوَرَى
بعلمكَ واستعلى على المتداولِ

رحم الله ابن رواحة، فإنّه توخّى الطريق السهل الخالي من التعقيد مع الصدق في التعبير عن المشاعر والأحاسيس، فأراح نفسه وأراح القارئ من مشقة الصنعة والغموض، اللتين استهوتا الكثيرين من شعراء القرن السادس للهجرة.

وخير ما نختتم به هذه الدراسة الموجزة عن ابن رواحة قول عماد الدين الأصبهاني: «كان غزير الفضل، قد أكمل الرجاحة والسجاحة، وهو شاعر مفلق، وفقيه محقق، من ولد ابن رواحة الصحابي الأنصاري في الشهادة مُعرق»[40]. ■

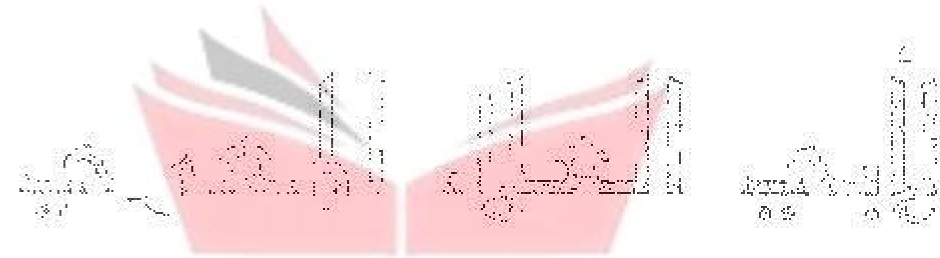
●●●

الحواشي

١- القدس ومعاركنا الكبرى:١/٣٦٦.
٢- ينظر : بحثنا جهاد صلاح الدين الأيوبي، التاريخ والشعر، مجلة المورد، ع٤سنة ١٩٨٧.
٣- آل عمران: ١٦٩.
٤- الاستيعاب في معرفة الأصحاب:٣/١٩٨.
٥- الشعراء:٢٢٧. وينظر تفسير الكشاف:٣/١٣٤.
٦- ديوان عبد الله بن رواحة الأنصاري:٩٦.
٧- طبقات فحول الشعراء: ١/٢٢٦.
٨- الأغاني: ٤/١٣٨.
٩- ينظر: ديوان عبد الله بن رواحة الأنصاري: ٥٨.
١٠- الديوان:٥١.
١١- تاريخ إربل: ١/٤١٣.
١٢- التكملة لوفيات النقلة:١/١٩٦.
١٣- سؤالات الحافظ السلفي : ١١.
١٤- تاريخ إربل: ١/٤١٧.
١٥- تاريخ إربل: ١/٤١٢ -٤١٧.
١٦- خريدة القصر وجريدة العصر- قسم الشام : ١/٤٨٢.
١٧- التاريخ الباهر في الدولة الأتابكية:١٦٣.
١٨- الروضتين في أخبار الدولتين: ١/٥.
١٩- الخريدة، قسم الشام: ١/٤٩١، الروضتين:١/٦٩٣.
٢٠- النوادر السلطانية والمحاسن اليوسفية:١٩.
٢١- تاريخ إربل:١/٤١٣.
٢٢- تاريخ إربل:١/٤١٣.
٢٣- مفرج الكروب في أخبار بني أيوب:٢/٣٠٠.
٢٤- تاريخ إربل:١/٤١٣.
٢٥- تاريخ إربل:١/٤١٣.
٢٦- النوادر السلطانية: ١١٢.
٢٧- الروضتين:٢/١٤٧.
٢٨- مفرج الكروب:٢/٣٠٠.
٢٩- السيرة النبوية:٢/٣٧٤، وينظر الاستيعاب:٣/٨٩٨.
٣٠- ذات فرغ: ذات سعة، والزبد هنا: رغوة الدم.
٣١- مجهزة : سريعة القتل. تنفذ الأحشاء: تخترقها.
٣٢- مرآة الزمان :٨/٣٠٤.
٣٣- الخريدة- قسم الشام: ١/٤٨٢.
٣٤- المصدر نفسه:١/ ٤٨٣.
٣٥- المصدر نفسه:١/ ٤٨٣.
٣٦- تاريخ إربل:١/٤١٤.
٣٧- الخريدة - قسم الشام :١/٤٨٥.
٣٨- وفيات الأعيان:٣/٣٠٩.
٣٩- تهذيب تاريخ ابن عساكر:٤/٣٠٢.
٤٠- الفتح القسي في الفتح القدسي:٢١٨.

- **الاستيعاب في معرفة الأصحاب**، لابن عبد البر، نهضة مصر، القاهرة.
- **الأغاني**، لأبي الفرج الأصبهاني، دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٢٧م.
- **تاريخ إربل**، لابن المستوفي، دار الرشيد، بغداد، ١٩٨٠.
- **التاريخ الباهر في الدولة الأتابكية**، لابن الأثير، دار الكتب الحديثة، القاهرة، ١٩٦٣م.
- **التكملة لوفيات النقلة**، للمنذري، مط الآداب، النجف، ١٩٦٨م.
- **تهذيب تاريخ ابن عساكر**، لعبد القادر بدران، مط روضة الشام، دمشق، ١٣٣٢هـ.
- **خريدة القصر وجريدة العصر**، قسم الشام، لعماد الدين الأصبهاني، تح. د. شكري فيصل، مط الهاشمية، دمشق، ١٩٥٩م.
- **ديوان عبد الله بن رواحة**، تح. د. حسن محمد باجودة، مط السنّة المحمَّدية، القاهرة، ١٩٧٢م.
- **الروضتين في أخبار الدولتين**، لأبي شامة المقدسي، المؤسسة المصرية العامة، القاهرة، ١٩٥٦م.
- **سؤالات الحافظ السلفي**، خميس الحوزي، مط. الحجاز، دمشق، ١٩٧٦م.
- **السيرة النبوية**، لابن هشام، مط. منير، بغداد، ١٩٨٦م.
- **طبقات فحول الشعراء**، لابن سلام الجمحي، مط. المدني، القاهرة، ١٩٥٤م.
- **القدس ومعاركنا الكبرى**، لمحمد صبيح، مصر، ١٩٧٠م.
- **الكشاف**، للزمخشري، مط. مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ١٩٦٨م.
- **مرآة الزمان**، لسبط ابن الجوزي، مجلس دائرة المعارف العثمانية، الهند، ١٩٥١م.
- **مفرج الكروب في أخبار بني أيوب**، لابن واصل، المط. الأميرية، القاهرة، ١٩٥٨٧م.
- **النوادر السلطانية والمحاسن اليوسفية**، لبهاء الدين بن شداد ، تح. جمال الدين الشيال، الدار المصرية للتأليف، القاهرة، ١٩٦٤م.
- **وفيات الأعيان**، لابن خلكان، تح. د. إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ١٩٧٢م.

المصطلح اللغوي في رسالة الغفران لأبي العلاء المعري



الدكتور/ علي زويـــن
جامعة بغداد - العراق

عنيت الدراسات التي أجراها الباحثون في تراث أبي العلاء المعري، المتوفى في سنة ٤٤٩هـ بالجانبين الأدبي والفكري أكثر من عنايتها بالجوانب الأخرى في تراث هذا الرجل، الذي وصف بأنه (شاعر الفلاسفة وفيلسوف الشعراء).

ولأبي العلاء شأن لا يخفى على المطلعين في المسائل اللغوية والأدبية، وكان عالمًا بدقائق النحو واللغة والصرف، وأوجه الخلاف بين النحويين، إضافة إلى علمه بالشعر، والعروض، والفقه، والقراءات، وعلم الكلام، والفلسفة، وفن الجدل والمناظرة...إلخ، وقد مثل عصره خير تمثيل، وهو عصر ازدهرت فيه المعارف اللغويّة و المعارف العقليّة والفلسفيّة، وأفاد أبو العلاء من ثقافة عصره، وأضاف إليها معالم بارزة، ظلّت مدار البحث والدرس ولا تزال، فهو من القلّة القليلة التي نأت بأنفسها عن مطامع الدنيا ومكاسبها، وخلصت إلى المعرفة، وابتعدت بالأدب شعره ونثره عن طريق المدح والتكسب والفخر والعصبية، وارتفعت بالثقافة عن حضيض التبعيّة.

وتعدّ رسالة الغفران من أهم الرسائل النثرية التي تركها أبو العلاء، وقد كثر الحديث عن

مغزاها الفكري والفلسفي، غير أنّ الباحثين لم يلتفتوا إلى ما فيها من اصطلاحات دلاليّة، ولا سيما الاصطلاحات اللغويّة. والبحث في هذا الجانب من الرسالة له دلالة مخصوصة، هي أنّ عبارات أبي العلاء تتضمن مثل هذه الاصطلاحات، ولا يمكن أن يفهم المغزى منها إلا عن طريق فهم الاصطلاحات المتنوعة التي استخدمها في رسالته. ولذلك كله رجحت البحث في المصطلحات اللغويّة الواردة في رسالة الغفران وظفرت - بعد استقرائي للرسالة - بنّيف وستين كلمة تصلح أن تقوم بحثًا صغيرًا، يكون مدخلاً لدراسات أكثر شمولاً. ودرست الألفاظ التي جمعتها بعد تقسيمها إلى مجموعات دلاليّة ومستويات لغويّة.

[illegible] المخصوصة بالمستويات اللغويّة:

وتشتمل على الألفاظ الآتية: النحو، والنحويين، والنحاة، والتصريف، وعلم التصريف، واللغة، وعلماء الدولة الثانية:

استخدم أبو العلاء كلمة (نحويون) و(نحاة)، وهما جمع لـ(نحوي) نسبة إلى علم النحو. واستخدم كلمة (النحو) في رسالته بالمعنى الاصطلاحي، وهي من المصطلحات اللغويّة التي ظهرت في القرن الثاني الهجري[١]، وربما في القرن الأول الهجري؛ لارتباط هذا المصطلح بظهور مبادئ علم النحو؛ إذ اتفقت الروايات على أنّ الإمام عليًّا (عليه السلام) أوّل من وضع العربية وعلّمها أبا الأسود الدؤلي[٢].

وكان مصطلح النحو في عصر سيبويه يعني «مجموعة الدراسات التي تصنف في علم اللغة الحديث في إطار الأصوات، وبناء الكلمة، وبناء الجملة»[٣]. وبقي هذا المفهوم سائدًا في القرون الهجرية الأولى. ولا يعثر الباحث في كتاب سيبويه على المصطلحات النحوية المألوفة في كتب النحاة المتأخرين إلا نادرًا[٤]، وإنما بدأت هذه المصطلحات بالظهور على نحو صياغات علميّة عند المبرد في كتابه (المقتضب)[٥].

وكان يطلق على النحو - بهذا المفهوم - (علم العربية)، وقد يسمى (إعرابًا)، غير أنّ هذه التسمية - أعني تسميته إعرابًا - استخدمت بوضوح في القرن الرابع الهجري. ويذكر عن أبي القاسم الزجاجي أنّه كان يسمي النحو إعرابًا والإعراب نحوًا[٦]، أما ابن جني فالإعراب عنده قسم من النحو، وليس قسيمًا له[٧].

وبدأ مصطلح (النحو) في القرون الهجريّة التي تلت القرن الرابع يميل إلى مدلول أخص؛ أي بناء الجملة المعبّر عنه بالتركيب، ثم استقر بعد ذلك عند أغلب المتأخرين على هذا المدلول[٨]. والراجح أن استعمال أبي العلاء لكلمة (النحو) في رسالة الغفران لا يتعدّى المدلول المذكور آنفًا، وهو ما كان شائعًا في القرن الخامس الهجري.

ووردت في رسالته كلمة (التصريف)، وعبارة (علم التصريف) بالمدلول الاصطلاحي. وكان مفهوم الصرف عند سيبويه مرتبطًا ببناء الكلمة[٩]، ثم اختلطت مباحثه عند اللغويين المتقدمين بمباحث النحو. ويذكر عن أبي عثمان المازني أنّه أوّل من دوّن علم الصرف[١٠]، غير أن مسائل الصرف بقيت تدرس مع مسائل النحو عند أغلب اللغويين الذين جاؤوا بعد المازني؛ لعدّهم التصريف جزءًا من النحو[١١].

وبذلك يكون مفهوم التصريف عند اللغويين المتقدمين مرتبطًا ببناء الكلمة وبناء الجملة خلافًا لمفهومه عند سيبويه. أما اللغويون المتأخرون فقد

فصلوا بين النحو والصرف، وإن كانت مسائلهما مختلطة في أغلب كتب العربية، ونظروا إلى التصريف من حيث بناء الكلمة المعبر عنه بالإفراد، وأدخلوا فيه كثيرًا من المباحث الصوتية. وأغلب الظن أنّ أبا العلاء استخدم كلمة (التصريف) بمدلولها المتأخر؛ أي بالمدلول المرتبط ببناء الكلمة والأصوات.

وذكر في رسالته كلمة (اللغة) بمعنى كلام العرب، وذكر عبارة: (علماء الدولة الثانية)، وكان يعني بها علماء اللغة في الدولة العباسية.

الألفاظ المخصوصة بمناهج البحث:

وتشتمل على الألفاظ الآتية: أصحاب القياس والمُطّرد والشاذ والاستشهاد: وردت في رسالة الغفران كلمة (الاستشهاد) مصدرًا من (استشهد) بمعنى الاستشهاد بشاهد لغوي أو نحوي. ووردت كلمة (القياس) بالمعنى الاصطلاحي عند اللغويين، وهي من مصطلحات علم أصول اللغة. والقياس سبيل من سبل التوسع في الاستخدام اللغوي لقياس غير الموجود من النظائر على الموجود منها. وحدّه: «ما يمكن فيه أن يذكر فيه ضابطة عند وجود تلك الضابطة يوجد هو»[١٢]. وقال ابن فارس: «أجمع أهل اللغة، إلاّ من شذّ عنهم، أنّ للغة العرب قياسًا، وأنّ العرب تشتق بعض الكلام من بعض...»[١٣].

واستخدم أبو العلاء عبارتي (أصحاب القياس)، و(أهل القياس) بمعنى اللغويين الذين يأخذون بالقياس.

ووردت في رسالته كلمة (شاذ) بمعنى ما يكون مخالفًا للقياس، وهو المعنى الاصطلاحي للكلمة. ودلّت كلمة (المطرد) في رسالته على المعنى الاصطلاحي أيضًا، وقد عرّف ابن جني المطّرد بأنه: «ما استمر من الكلام في الإعراب وغيره من مواضع الصناعة»[١٤]، وعرّفه الرماني بأنّه: «الجاري على النظائر»[١٥]، وهو في الاصطلاح الغالب: «الشائع الكثير الوقوع».

الألفاظ المخصوصة بالمدارس النحوية:

وتشتمل على ثلاث كلمات هي: الكوفيون والبصريون والبغداديون:

استعمل أبو العلاء هذه الألفاظ في رسالته على المذاهب اللغويّة التي اتبعها اللغويون في عصره؛ أي في القرن الخامس الهجري، ولا سيما المذهب الكوفي والبصري والبغدادي.

ومن المعروف أنّ ظهور مذهب البصريين والكوفيين يعود إلى القرن الثاني الهجري؛ فقد نشأ الدرس اللغوي في البصرة قبل الكوفة، وإنما أخذ الكوفيون في أول الأمر نحوهم من البصريين الوافدين عليهم. وأشارت بعض الدراسات إلى أنّه لم يعرف كلمة (نحوي) بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة قبل الكسائي[١٦]، ويُعدّ هو والفراء عماد المدرسة الكوفية، وكان أبو العباس ثعلب - وهو من كبار الكوفيين - يصف المدرسة الكوفية (بالكوفيين)، أو (أهل الكوفة)، أو بقوله: (أصحابنا)، ولكنّ استعمال مثل هذه العبارات أقدم بكثير من ثعلب؛ فالراجح أنّه يعود إلى عهد الكسائي؛ فقد درج على ألسنة أهل الكوفة وصف أصحاب الكسائي (بالكوفيين)[١٧].

ودلّت كلمة (البغداديين) في رسالة الغفران على منهج لغوي نسبة إلى مدينة بغداد، ولا داعي للقول إنّ منهج البغداديين في الدرس اللغوي متأخر عن منهج البصريين والكوفيين، ولذلك كان منهجهم اختياريًّا انتقائيًّا[١٨]. يختارون من

البصريين شيئًا، ومن الكوفيين شيئًا آخر، وربما أضافوا إلى بعض المسائل أشياء أخرى.

ثالثًا: المجموعة المتعلقة بالمستوى الصوتي

وهي مجموعة من الألفاظ المتعلقة بالصوامت، والصوائت، والتنوين، والوصل، والإتباع، والهمزة تحقيقًا وتخفيفًا ... الخ. وتضم الكلمات الآتية: حروف المعجم، والتنوين، والوصل، والإتباع، وحرف علّة، وهمزة القطع، و(حقّقت الهمزة)، واجتماع الهمزتين، والتقاء الساكنين، و(أُبْدِلَ)، ووردت عبارة (حروف المعجم) في رسالة الغفران للدلالة على الحروف الأصول في العربية وهي حروف المباني. والمشهور عند اللغويين أنها تسعة وعشرون حرفًا، أولها الهمزة وآخرها الياء[١٩]. وجعلها المبرد ثمانية وعشرين حرفًا، أولها الباء وآخرها الياء، وأخرج الهمزة من حروف المعجم.

و(التنوين): مصدر من باب التفعيل. واستعمل أبو العلاء هذه الكلمة بالمعنى المصطلح عليه عند اللغويين، وهو «نون ساكنة تلحق الآخر لفظًا لا خطًّا لغير توكيد»[٢٠].

واستخدم أبو العلاء كلمة (الوصل) في رسالته بمعنى وصل الكلام، وهو خلاف الوقف. ووردت كلمة (الإتباع) في رسالته أيضًا بمدلول صوتي هو أن يتبع الصامت حركة قصيرة مماثلة للحركة التي تتبع الصامت الذي يليه. قال: «وإنّ الذي قال: أحببتُ ليجب عليه أن يقول: مُحَبٌّ، إلاّ أن العرب اختارت: أحبّ في الفعل، وقالت في المفعول: محبوب. وكان سيبويه ينشد هذا البيت بكسر الهمزة:

إِحِبُّ لحُبِّهـا السـودان حتـى
إِحِبُّ لحُبِّهـا سُودَ الكـلابِ

فهذا على رأي من قال: (مِغِيرة) فكسر الميم على معنى الإتباع، وليس هو عنده على حببت أَحِبّ...»[٢١]؛ ففي هذا المثال اتّبعت الهمزة الحاء في الكسرة، وهو من قبيل المماثلة المدبرة.

وأطلق اللغويون العرب على ما يسمى في علم اللغة الحديث بالحركات (الألف والواو والياء) ثلاثة مصطلحات:

الأولى: حروف العلّة، وهي الواو والياء والألف المبدلة منهما.

والثانية: حروف اللين، وهي حروف العلّة إذا سكنت كالواو في (قَوْل) والياء في (بَيْع).

والثالثة: حروف المد، وهي حروف العلّة إذا جانستها حركة ما قبلها كالواو في (يقول) والياء في(يبيع). وبين (اللين) و(المد) عموم وخصوص؛ فكل حرف مَدٍّ حرف لين، والعكس غير صحيح، وتكون الألف حرف مَدٍّ مطلقًا[٢٢].

ويتبيّن لنا أنّ الحركات الطويلة عند اللغويين العرب تنحصر فيما اصطلحوا عليه بحروف العلة، وحروف المد، وحروف اللين، وحروف المدّ واللين[٢٣].

واستخدم أبو العلاء عبارة (حرف علة) في رسالته بمعنى الألف والواو والياء.

ووردت في رسالة الغفران عبارة (همزة القطع)، وهي في الاصطلاح خلاف همزة الوصل؛ فالقطع أن تثبت الهمزة في الابتداء، والوصل أن تثبت في الابتداء وتحذف في الوصل[٢٤]. وسميت الهمزتان أيضًا بألف الوصل وألف القطع.

ووردت في رسالته عبارة (حُقّقت الهمزةُ) إشارة إلى تحقيق الهمزة. والتحقيق في الاصطلاح النطق بالهمزة واضحة، وخلافه التخفيف، وهو

تغيير الهمزة «بحذفها أو قلبها إلى حرف من حروف العلة، أو جعلها بين الهمزة وحروف العلة»[٢٥].

وأشار أبو العلاء بعبارة (اجتماع الهمزتين) إلى اجتماعهما في كلمة واحدة نحو (جائئ) ورأي الخليل في هذه المسألة؛ فهو يرى أن همزة فاعل من كلمة جائئ نقلت من مكان العين، وجعلت مكانها الهمزة التي من الأصل؛ لأنّ إحداهما همزة (فاعل) التي تحدث في المعتل: قائم وبابه، والأخرى الهمزة الأصلية.

واستخدم أبو العلاء عبارة (التقاء الساكنين) للدلالة على مسألة من المسائل الصوتية في العربية خلاصتها أنّ الكلمة في العربية لا تبدأ بصامتين، وإنّما تبدأ بصامت وحركة سواء كانت قصيرة أم طويلة. وذكر اللغويون العرب أنّه لا يلتقي حرفان ساكنان في كلمة في حال الوصل إلا وأولهما حرف لين، وثانيهما مدغم متصل نحو: دابّة ودُوَيبّة والضّالّين. ويلتقيان في الوقف مطلقًا، سواء كان الأول حرف لين أم لا، نحو: يعلمون. وفي التقائهما في غير هذين الموضعين أحكام مبسوطة في كتب النحو.

والإبدال من الظواهر الصوتية في العربية أيضًا، وهو من قبيل المماثلة الصوتية بين الصوامت. ووردت كلمة (أُبْدِلَ) في رسالة الغفران بصيغة الفعل المبني للمجهول؛ للدلالة على مصطلح (الإبدال) عند اللغويين العرب، وهو «جعل حرف مكان حرف غيره»[٢٦].

الألفاظ المخصوصة بالمستوى الصرفي:

وتضم الألفاظ الآتية: الأصول، والوزن، والمضاعف، والمضاعف المتعدي، والمصدر، والتصغير. استخدم أبو العلاء كلمة (وزن) بمعنى الوزن الصرفي للكلمة. واصطلح الصرفيون على معيار معين توزن به الكلمة من حيث حروفها الأصول، فعبروا عن الحرف الأول بالفاء، وعن الثاني بالعين، وعن الثالث باللام كما هو مشهور ومعروف؛ فإن زادت الأصول على الثلاثة كررت اللام دون الفاء والعين، فإن لم تكن الزيادة بتكرير حرف من الحروف الأصول وردت تلك الزيادة نفسها[٢٧].

وردت كلمة (الأصول) في رسالة الغفران للدلالة على الحروف الأصول في الكلمة بالمعيار الصرفي المذكور آنفًا.

واستخدم أبو العلاء كلمة (المضاعف) من أبنية الكلمات أسماء كانت أو أفعالاً. ومن جملة تقسيمات الأبنية عند الصرفيين قسمتها إلى مضاعف وغير مضاعف[٢٨]؛ فالمضاعف من الثلاثي والمزيد فيه «ما كان عينه ولامه من جنس واحد كرَدَّ وأعدّ، ومن الرباعي ما كان فاؤه ولامه الأولى من جنس واحد، وكذلك عينه ولامه الثانية من جنس واحد، نحو: زلزل»[٢٩]. وأورد أبو العلاء بعبارة (المضاعف المتعدي) الفعل المضاعف المتعدي إلى مفعول. ووردت في رسالته كلمة (مصدر) بالمعنى المصطلح عليه عند اللغويين. ولهم تعريفات كثيرة بالمصدر أشهرها أنّه «اسم لحادث يوجد فيه الفعل»[٣٠] و«اسم الحدث الجاري على الفعل»[٣١]. و «الاسم الذي اشتق منه الفعل وصدر عنه»[٣٢].

واستخدم في رسالته كلمة (التصغير) بالمعنى الاصطلاحي عند الصرفيين الدال على المصغّر، وهو «اللفظ الذي زيد فيه شيء ليدل على التقليل»[٣٣].

الألفاظ المخصوصة بالمستوى النحوي:

وهي مجموعة من الألفاظ المتعلقة بالأبواب

النحوية والجنس النحوي وبناء الجملة...الخ، وتشمل الألفاظ الآتية: النكرة، والتأنيث، والمؤنث، والمذكّر، والتذكير، والمفعول، والمتعدي، وياء النفس، ولام الأمر، ولام كي، والحرف المقدر، وما الكافة، وخبر عسى، وهاء الندبة، والإضافة، والإضافة إلى ضمير المذكر، والإضافة إلى المؤنث، ومضاف، ومضاف إليه، والصفة، والموصوف، والتمييز، والعامل، وعوامل الأفعال، والظرف، والمجاورة:

استخدم أبو العلاء في رسالته ألفاظ (المذكّر) و (التذكير) و (المؤنّث) و (التأنيث) بالمعنى الذي يصطلح عليه في علم اللغة الحديث بالجنس النحوي، فالمذكر في مقابل المؤنث، والتذكير في مقابل التأنيث. والمذكر في اصطلاح اللغويين العرب «ما خلا من العلامات الثلاث: التاء والألف والياء»[٣٤]. أو الخالي من هذه العلامات لفظًا وتقديرًا[٣٥]. أما المؤنث في اصطلاحهم فهو «الكائن بعلامة التأنيث في اللفظ والتقدير»[٣٦].

ووردت كلمة (النكرة) في رسالة الغفران بالمدلول الاصطلاحي أيضًا، وللنحاة في التعريف بالنكرة أقوال يمكن إرجاع بعضها إلى معانٍ مشتركة: فالمعنى الجامع لها عند ابن جني وابن هشام - مثلاً - الجنس، أي النوع. قال ابن جني: «والنكرة ما لم تخص واحدًا من جنسه نحو: رجل وغلام»[٣٧].

وقال ابن هشام: «... فأما النكرة فهي عبارة عما شاع في جنس موجود أو مقدّر: فالأول كرجل؛ فإنّه موضوع لما كان حيوانا ناطقًا ذكرًا، فكلما وجد من هذا الجنس واحد فهذا الاسم صادق عليه، والثاني كشمس: فإنّها موضوعة لما كان كوكبًا نهاريًّا ينسخ ظهوره وجود الليل، فحقها أن تصدق على متعدد، كما أن رجلاً كذلك، وإنما تخلّف ذلك من جهة عدم وجود أفراد له في الخارج، ولو وجدت لكان هذا اللفظ صالحًا لها: فإنّه لم يوضع على أن يكون خاصًّا كزيد وعمرو، وإنّما وضع أسماء الأجناس»[٣٨].

والمعنى الجامع لها عند الرماني (الاشتراك). قال «... والنكرة: المشترك بين الشيء وغيره في موضعه»[٣٩]. أما عند الجرجاني فالجامع لها معنى عدم الاختصاص . قال: «النكرة ما وضع شيء لا بعينه كرجل وفرس»[٤٠]. ومعنى عدم الاختصاص: أي عدم التخصيص هو المشهور عند اللغويين فيما يبدو؛ لأنّ المعرفة تفيد التخصيص خلافًا للنكرة، والراجح أنّ هذا المعنى هو الذي كان غالبًا على أبي العلاء حين استخدام الكلمة .

واستخدم أبو العلاء كلمة (مفعول) بمعنى المفعول به، وهو في الاصطلاح: ما يقع عليه فعل الفاعل[٤١]. ويعد المفعول به الفارق بين المتعدي من الأفعال وغير المتعدي. وبهذا المفهوم وردت كلمة (المتعدي) في رسالة الغفران.

واستخدم أبو العلاء عبارة (ياء النفس): بمعنى ياء المتكلم، وذكر من حروف المعاني كلاًّ من (لام كي) و(لام الأمر) و(الحرف المقدر): وكي من نواصب الفعل المضارع، وتعمل اللام عملها إذا كانت دالة على السببية.

وذكر النحاة أنّ (كي) ناصبة للفعل المضارع إذا كانت مصدرية بمنزلة (أنْ)، واقترنت باللام لفظًا كقوله تعالى: ﴿لِكَيْلاَ تَأْسَوْا﴾، أو تقديرًا نحو: جئتك كي تكرمني أي لكي تكرمني[٤٢]. ولهم في نواصب الفعل المضارع كلام طويل[٤٣].

و(لام الأمر): لام يطلب بها الفعل، وتعد من جوازم الفعل المضارع، وتسمى أيضًا (اللام

الطلبية)، وتكون دالة على الأمر نحو (**لِيُنْفِقْ ذو سَعَة من سعته**) أو الدعاء[٤٤] نحو: (**لِيَقْضِ علينا رَبُّكَ**).

وقصد أبو العلاء • بالحرف المقدر): (أن) المصدرية المقدَّرة في قول طرفة:

ألا أيُّهذا الزاجري أحْضُرَ

الوَغى ... إلخ (البيت).

(قال: «وكان الكوفيون ينصبون (أحْضُرَ) بالحرف المقدر»[٤٥]. وهو مذهب بعض النحويين من غير البصريين كما ذكر المبرد. وأما البصريون فيأبون ذلك «إلا أن يكون منها عوض نحو الفاء والواو...»[٤٦].

واستخدم أبو العلاء من الفاظ النواسخ في رسالته: ما الكافة، وخبر عسى. أما (ما) الكافة فهي ما الحرفية التي تقترن بـ(إنّ) وأخواتها فتبطل عملهنّ. وأما خبر عسى فجملة مقترنة بأن المصدرية أو غير مقترنة كما هو مشهور في كتب النحو. وقد جعل النحاة (عسى وأخواتها) من النواسخ، والناسخ في اصطلاحهم: ما يرفع حكم المبتدأ والخبر.

ومن أنواع النداء ما يعرف (بالنُّدْبَة) كقولك: واغلاماه، ووازيداه. والمندوب: «هو المنادى المُتفجّع عليه أو المتوجَّع منه»[٤٧]. وتكون الندبة بالواو أوالياء، وتلحق المندوب ألف وهاء تثبت في الوقف وتحذف في الوصل[٤٨].

واستخدم أبو العلاء عبارة (هاء الندبة) بمعنى الهاء اللاحقة بالمندوب في حال الوقف، وأشار إلى مذهب البصريين في حذف هذه الهاء وصلاً بقوله: «... قال البصريون: إنّ هاء الندبة لا تثبت في الوصل»[٤٩].

و(الإضافة) في اصطلاح النحاة: «امتزاج اسمين على وجه يفيد تعريفًا أو تخصيصًا»[٥٠]. أو هي «اختصاص أول بثان داخل في اسمه كالجزء منه»[٥١]. وبذلك تكون الإضافة في الكلام على ضربين - كما ذكر ابن جني - أحدهما: ضم اسم إلى اسم غيره بمعنى اللام، والآخر: ضم اسم إلى اسم هو بعضه بمعنى (مِنْ). وذكر أبو العلاء من ألفاظ الإضافة: الإضافة، والإضافة إلى ضمير المذكر، والإضافة إلى المؤنث، والمضاف إليه.

و(الصفة) من الألفاظ المتواضع عليها عند النحاة، وهي من التوابع التي تمثل بابًا من أبواب النحو العربي، وتتألف من (صفة) و(موصوف). وللنحاة تعريفات متعددة بالصفة، منها تعريف الزمخشري بأنّها «الاسم الدال على بعض أحوال الذات، وذلك نحو طويل وقصير وعاقل وأحمق»[٥٢]. وأطلق عليها ابن جني كلمة (الوصف)، وعرّفه بأنه «لفظ يتبع الاسم الموصوف تحلية له وتخصيصًا ممن له مثل اسمه بذكر معنًى في الموصوف أو في شيء من سببه»[٥٣].

أما ابن هشام فاستعمل كلمة (النعت) وعرّفه بأنّه «التابع المشتق أو المؤول به المباين للفظ متبوعه»[٥٤].

وذكر المعري من هذا الباب كلمتين هما: (الوصف) و(الموصوف).

ووردت في رسالته كلمة (التمييز)، وهو من اصطلاحات النحويين أيضًا، ويسمى (التبيين) و(التفسير). وللنحاة تعريفات متعددة بالتمييز يجمعها رفع الإبهام والتفسير[٥٥].

واستخدم المعري من الألفاظ المتعلقة بالعامل النحوي كلمة (العامل) وعبارة (عوامل الأفعال). و(العامل) في اصطلاح النحويين «ما أوجب كون

آخر الكلمة على وجه مخصوص من الإعراب»[٥٦]. وعليه بنى النحاة العرب أصلاً من أهم أصول النحو العربي. والعامل عندهم على ضربين: لفظي ومعنوي؛ فاللفظي «ما يكون ملفوظًا عاملاً اسمًا أو فعلاً أو حرفًا»، والمعنوي «الذي لا يكون للسان حظ فيه إنّما هو معنى يعرف بالقلب»[٥٧].

ووردت في رسالة الغفران كلمة (الظرف). والظرف في الاصطلاح: «ما يكون محيطًا لشيء ومحلاً له كالزمان والمكان»[٥٨]. وهو «كل اسم من أسماء الزمان والمكان يراد فيه معنى (في) وليست في لفظه»[٥٩]. والظرف من تسميات البصريين، وأصلها من الخليل. أما الكوفيون فسمّوا الظروف: (المحال) وأصلها من الفراء. وكان الكسائي يسميها (أوصافًا)[٦٠].

واستخدم أبو العلاء كلمة (المجاورة) بمعنى الجر حملاً على المجاورة في النعت، كالمثل المعروف في كتب النحو: «هذا جُحْرُ ضبٍّ خَرِبٍ...». قال السيوطي: «أثبت الجمهور من البصريين والكوفيين الجر بالمجاورة للمجرور في نعت»[٦١].

ج- الألفاظ الخاصة بالمستوى الدلالي واللهجات والقراءات القرآنية:

وتشتمل على الألفاظ الآتية: الحرف (= معنى الكلمة)، والحروف (= أشباه ونظائر)، واللغة، واللغة الطائية، وقلب الياء، والحروف(= أوجه من القراءات)، والقراءة:

استخدم أبو العلاء كلمة (الحرف) مفردة بمعنى اللفظ الدال على معنى كلمة ما. قال: «... ما تُسمّى هذه السلال بالعربية، فيرمُّونَ - أي يسكتون - ويقول بعضهم: هذه تسمى البواسن واحدتها: باسنة؛ فيقول قائل من الحاضرين: مَنْ ذكر هذا من أهل اللغة، فيقول: ... قد ذكرها ابن درستويه، وهو يومئذ في الحضرة، فيقول له الخليل من أين جئت بهذا الحرف؟ فيقول ابن درستويه: وجدته في كتب النضر بن شميل»[٦٢].

واستخدم أبو العلاء كلمة (حروف) جمعًا لحرف بمعنى الأشباه والنظائر من الألفاظ والمعاني، وهو قريب من المعنى المذكور آنفًا.

ومن الألفاظ المخصوصة باللهجات لفظ (اللغة) وقد استخدمه أبو العلاء بمعنى اللهجة، ومنه عبارة (اللغة الطائية)، وهي إشارة إلى لهجة طيّئ في قلب الياء ألفًا[٦٣]. في نحو: عصاه يعصاه ومراده من عبارة (قلب الياء) هو هذا المعنى.

واستخدم أبو العلاء في رسالته من الألفاظ المخصوصة بالقراءات القرآنية كلمة(حروف) جمعًا لحرف بمعنى أوجه من القراءات، واستخدم كلمة (القراءة) بمعنى إحدى القراءات القرآنية المعروفة من السبع أو العشر أو غيرهما.

خلاصة لأهم النتائج:

١- إن أغلب المصطلحات اللغوية الواردة في رسالة الغفران تدل على معرفة أبي العلاء المعري بدقائق القضايا اللغوية وإحاطته بالمسائل الخلافية بين النحاة.

٢- وأما من حيث شيوع الألفاظ فالألفاظ المخصوصة بالمستوى النحوي أكثر شيوعًا من غيرها، تليها الألفاظ المخصوصة بالمستوى الصوتي.

٣- إنّ أبا العلاء اتخذ من معاني المصطلحات اللغوية سبيلاً للإشارة إلى أفكاره ومقولاته وتوضيح مقاصده منها بالتصريح تارة وبالتلميح تارة أخرى، ولابد لدارس أبي العلاء أن يضع هذه الملحوظة موضع الاهتمام. ■

فهرس للاصطلاحات اللغوية الواردة في رسالة الغفران

الكلمة	مواضعها	الكلمة	مواضعها
أُبدل - أُبدلت (= إبدال	ص: ٢٤٨، ٣٢٩، ٣٦١،	حروف (= أوجه من	ص: ٣٦٧.
حرف من حرف آخر)	٤١٧.	القراءات القرآنية).	
الإتباع	(مكررة) ص: ٣٢٦، ٣٢٦	حرف علّة	ص: ٣١٨.
اجتماع همزتين	ص: ٢٨٤	الحرف المقدّر	ص: ٣٣٦.
الاستشهاد	ص: ٣٥٢، ٤٣١.	حروف المعجم	ص: ١٤٤، ٥٥٠.
	(استشهد)، ٤٣١.	حقّقت الهمزة (= تحقيق	
أصحاب القياس	ص: ٣٧٠.	الهمزة)	ص: ١٩٠.
(= أصحاب القياس في		الخبر	ص: ٢٨٢.
اللغة).		خبر عسى	ص: ٥٣٨.
الأصول (= الحروف)	ص: ٥٤٦	الدعاء	ص: ٢٨٢.
الأصول في الكلمة)	ص: ٣٢١، ٣٢١ (أضاف)	شاذ	ص: ٣٦١.
الإضافة			ص: ٣٢١، ٥٣٨.
الإضافة إلى ضمير	ص: ٣٤٢.	الصفة	ص: ٣١٧، ٣١٧
المذكّر		الظرف	(مكرر).
الإضافة إلى ضمير	ص: ٣٤٢.	العامل	ص: ٣١٧.
المؤنث		علم التصريف	ص: ٢٤٥.
إلتقاء الساكنين	ص: ٣٦٣، ٤٥٥.	علماء الدولة الثانية	
أهل القياس (= أهل	ص: ٢٨٤.	(= علماء اللغة في الدولة	ص: ٣٢٠.
القياس		العباسية).	
في اللغة).		عوامل الأفعال	ص: ٣٣٦.
البصريون	ص: ٣١٦، ٣١٧،		ص:
	٣٨٥، ٥٣٨.	غير المتعدي	٣٢٧، ٣٢٧، ٣٢٧، ٣٢٧
			(مكرر).
البغداديون	ص: ٣١٣، ٤٢٤،		
التأنيث - المؤنث	٤٧٧، ٥٥٠.	الفعل	ص: ٣٢٦، ٣٢٦
التذكير - يُذكّر	ص:١٣٣، ١٣٣.	الفعل المضمر	(مكرر)
التصريف	ص: ١٣٣، ١٣٣.		ص: ١٩١، ٣١٧،
التصغير	ص: ٥٤٦	القراءة (= القراءة القرآنية)	٣٣١ (اضمار فعل)
	ص: ٢٤٥ (صغّروا)،		(مكرر) ٤٥٥.
	٣٦٠، ٣٦١، ٤١٤،	قلب الياء (= قلب الياء في	ص: ٣٣٢.
	٤١٧.	لغة طيىء).	
التمييز	ص: ٣٦٣		
التنوين	ص: ٣٦٣، ٣٨٤، ٣٨٥	الكوفيون	ص: ٣٣٦، ٢٨٥.
الحرف (= اللفظ -	ص: ٢٨١.	لام الأمر	ص: ٢٨٢.
معنى			
الكلمة).			
حروف (= أشباه	ص: ٣٢٧		
ونظائر)			

فهرس للاصطلاحات اللغوية الواردة في رسالة الغفران

الحواشي

٢- أخبار النحويين البصريين:١٥، وانظر الفهرست:٤٥، وانباه الرواة:١/١٥، ومقدمة ابن خلدون:٦٢٦

٣- علم اللغة العربية:٦٠.

٤- تطور الدرس النحوي:٤٤

٥- تطور الدرس النحوي:٦٨

٦- الإيضاح:٩١، وتوفي الزجاجي في سنة ٣٣٧هـ.

٧- الخصائص:١/٣٤.

٨- ينظر مثلاً: التعريفات: ١٢٥، ومفتاح السعادة.

٩- شرح الشافية: ١/٦.

١٠- مفتاح السعادة: ١/٢٠.

١١- شرح الشافية:١/٦.

١٢- التعريفات:١٩١.

١٣- الصاحبي:٦٧.

١٤- الخصائص:١/٩٧.

١٥- الحدود في النحو:٤٢.

١٦- مدرسة الكوفي: ٣٩.

١٧- مدرسة الكوفي: ٣٥٤.

١٨- مدرسة الكوفي: ٧٠.

١٩- انظر: الكتاب:٢/٤٠٤، والمقتضب:١/١٩٢، وسر صناعة الإعراب:١/٤٦، وشرح المفصل:١٠/١٢٥، وشرح الشافية:٣/٢٥٠.

٢٠- قطر الندى:١٢، وقابل بالتعريفات (أوربا):٧١، وجامع العلوم:١/٣٥٢.

٢١- رسالة الغفران:٣٢٦.

٢٢- ينظر: جامع العلوم:٢/٣١، وقابل بالتعريفات (أوربا):٩٠.

٢٣- ينظر:علم اللغة العام(الأصوات):٨٢، ٨٣.

٢٤ شرح قطر الندى:٣٣١.

٢٥- ينظر: المفصل: ١٦٦، وشرح الشافية:٣/٣٠.

٢٦- شرح الشافية:٣/١٩٧، وقابل بالتعريفات (أوربا:٥)، وجامع العلوم:١/٢٨.

٢٧- ينظر شرح الشافية:١/١٢، ١٣، ١٤.

٢٨- شرح الشافية:١/٣٣.

٢٩- التعريفات:١١٥، وقابل بجامع العلوم:٣/٢٧٨.

٣٠- الحدود في النحو:٣٩ (ضمن ثلاث رسائل في اللغة).

٣١- جامع العلوم:٣/٢٧٢.٢

٣٢- التعريفات:١١٤.

٣٣- التعريفات(أوربا):٢٣١، وقابل بشرح الشافية:١/١٩٠، وجامع العلوم:٣/٢٧٤.

٣٤- المفصّل:٨٢. وينظر التعريفات(أوربا):٢٢٠.

٣٥- الحدود في النحو:٤١ (ضمن ثلاث رسائل في اللغة)، وجامع العلوم: ٣/٢٣٧.

٣٦- الحدود في النحو:٤١ (ضمن ثلاث رسائل في اللغة).

٣٧- اللمع:١٨٥.

٣٨- شرح قطر الندى:٩٤.

٣٩- الحدود في النحو:٣٩ (ضمن ثلاث رسائل في اللغة).

٤٠- التعريفات:١٢٨، وقابل بجامع العلوم:٣/٤٢٠.

٤١- المفصّل:١٨، وينظر: التعريفات:١١٨، وجامع العلوم:٣/٣٠٣.

٤٢- شرح قطر الندى:٥٨.

٤٣- ينظر المفصل:١٠٥، ١١٠، وشرحه لابن يعش.

٤٤- شرح قطر الندى:٥٨.

٤٥- رسالة الغفران:٣٣٦.

٤٦- المقتضب:٢/٨٥.

٤٧- شرح قطر الندى:٢٢٢.

٤٨- ينظر اللمع:٢١٢، والمفصّل:٢٠.

٤٩- رسالة الغفران: ٥٣٨.

٥٠- التعريفات:١٧.

٥١- الحدود في النحو:٣٩.

٥٢- المفصل: ٤٦.

٥٣- اللمع:١٦١.

٥٤- شرح قطر الندى،١٦١.

٥٥- ينظر:الحدود في النحو:٣٩، والمفصل:٢٠، واللمع:١٣٧.

٥٦- التعريفات:٧٨.

٥٧- ينظر: جامع العلوم:٢/٢٩٣، ٢٩٤.

٥٨- جامع العلوم:٢/ ٢٨٦.

٥٩- اللمع:١٢٥.

٦٠- اللمع: هامش المحقق:١٢٥، وايظر: مفاتيح العلوم:٣٥.

٦١- همع الهوامع:٢/٥٥.

٦٢- رسالة الغفران:٢٨١.

٦٣- لهجات العرب: ١٣٦.

١- **أخبار النحويين البصريين**، للسيرافي، نشر كرنكو، معهد المباحث الشرقية بالجزائر ١٩٣٦.
٢- **إنباه الرواة على أنباه النحاة**، للقفطي، تح. دار الكتب، القاهرة.
٣- **الإيضاح في علل النحو**، للزّجاجي، تح.مازن المبارك، بيروت، ١٩٨٢.
٤- **تطور الدرس النحوي**، لحسن عون، معهد البحوث والدراسات العربية، القاهرة، ١٩٧٠م.
٥- **التعريفات**، للشريف الجرجاني، طبع تونس، ١٩٧١.
٦- **التعريفات**، للشريف الجرجاني، طبعة مصورة عن طبعة أوربا، مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٧٨.
٧- **جامع العلوم في اصطلاحات الفنون(دستور العلماء)**، للأحمد نكري، حيدر آباد الدكن، ١٣٢٩هـ.
٨- **الحدود في النحو(ضمن ثلاث رسائل في اللغة)**، للرماني، تح. مصطفى جواد ورفيقه، سلسلة كتب التراث، وزارة الثقافة والإعلام، بغداد، ١٨٦٩م.
٩- **الخصائص**، لابن جني، تح. محيي الدين عبد الحميد.
١٠- **رسالة الغفران**، لأبي العلاء المعري، تح. عائشة عبد الرحمن، دار المعارف، القاهرة، (سلسلة ذخائر العرب - الطبعة الرابعة).
١١- **سر صناعة الإعراب**، لابن جني، تح. مصطفى السقا وآخرين، القاهرة - ١٩٥٤م.
١٢- **شرح الشافية**، للرضي الإسترابادي، تح. محمد نور الحسن وآخرين القاهرة، ١٣٥٦هـ-١٣٥٨هـ.
١٣- **شرح قطر الندى**، لابن هشام، تح. محيي الدين عبد الحميد، القاهرة ١٩٦٣م.
١٤- **شرح المفصل**، لابن يعيش، الطبعة المنيرية، القاهرة، (د.ت).
١٥- **الصاحبي**، لابن فارس في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها- تح. مصطفى الشويمي، المكتبة اللغوية العربية ، بيروت ١٩٦٣م.
١٦- **علم اللغة العام (الأصوات)**، لكمال محمد بشر، القاهرة، ١٩٧٣.
١٧- **علم اللغة العربية**، لمحمود فهمي حجازي، وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٧٣.
١٨- **الفهرست**، لابن النديم، تح. رضا تجدد- طهران، ١٩٧١.
١٩- **الكتاب**، لسيبويه، بولاق، ١٣١٦هـ.
٢٠- **اللمع**، لابن جني، تح.حامد المؤمن - بغداد ١٩٨٢م.
٢١- **لهجات العرب**، لأحمد تيمور، سلسلة المكتبة الثقافية، القاهرة، ١٩٧٣.
٢٢- **مدرسة الكوفة**، لمهدي المخزومي، مدرسة الكوفة، القاهرة، ١٩٥٨.
٢٣- **مفاتيح العلوم**، للخوارزمي، القاهرة ١٣٤٢هـ.
٢٤- **مفتاح السعادة**، لطاش كبرى زاده، حيدر آباد الدكن، ١٩٧٧، ١٩٨٠.
٢٥- **المقتضب**، للمبرد، تح.عبد الخالق عظيمة، القاهرة، ١٩٦٣.
٢٦- **المقدمة**، لابن خلدون، مطبعة التقدم - القاهرة ١٣٢٩هـ.لي.
٢٧. **المفصل في النحو**، للزمخشري، طبع أوربا.

توسع الكون بين الغزالي وابن رشد

الدكتور/ محمد باسل الطائي
إربد - الأردن

سمّي القدماء الأرض والسماء بما تحتويه من شمس وقمر وكواكب ونجوم ثابتة باسم «العالم»، يقول الشريف الجرجاني في التعريفات: «العالم لغة: ما يُعلم به الشيء، واصطلاحًا: عبارة عن كل شيء ما سوى الله من الموجودات؛ لأنّه يُعلم به الله من حيث أسماؤه وصفاته»(١). وذكر الغزالي مثل هذا فقال: «ونعني بالعالم كل موجود سوى الله تعالى، ونعني بكل موجود سوى الله تعالى الأجسام كلها وأغراضها»(٢)، وفي لسان العرب: «العالم هو الخلق كله، وقيل هو ما احتواه بطن الفلك»(٣)، وهذا الاصطلاح مرادف لما نسميه اليوم «الكون» Universe. على أن مصطلح الكون كان يعني عند الفلاسفة والمتكلمين شيئًا آخر. يقول الجرجاني: «الكون اسم لما حدث دفعة كانقلاب الماء هواء، فإن الصورة الهوائية كانت ماء بالقوة، فخرجت منها إلى الفعل دفعة، فإذا كان على التدريج فهو الحركة، وقيل: الكون حصول الصورة في المادة بعد أن لم تكن حاصلة فيها»(٤).

موضوع العالم، وخلق العالم، وقدمه أو حدوثه، من الموضوعات الفلسفيّة الأساسيّة، التي عالجها القدماء، وعالجتها المعتقدات الدينيّة كافّة. وكان لكل معتقد ديني تصوّر عن هيئة العالم وكيفيَّة نشأته. فقد تصور الهنود القدماء الأرض قوقعة عظيمة، تحملها أربعة أفيال عملاقة، تقف على ظهر سلحفاة، وعلى الرغم من بدائية هذا التصور، إلا أنّه لا يخلو من معان، أهمها: الشعور بتحدب سطح الأرض، وإلا ما اختار الهنود القوقعة، والثانية معرفة أن اليابسة محاطة بالماء من جميع أطرافها، ولعلّ في اختيار هذا التكوين الحرج، الذي تقف فيه الأفيال على ظهر سلحفاة، إشارة

يُستفاد منها في تفسير حصول الهزّات الأرضيّة.

كما اعتقد الروس أن الأرض قرص يطفو على الماء، تحمله ثلاثة حيتان عظيمة، ويتضح من هذا التصور شُحّ المعلومات، التي يمكن استنباطها من هذا التصور البدائي موازنة بتصور الهنود، فالأرض، وفقًا لهذا التصور، مستوية، إلا أنّ طفوها على سطح الماء يجعلها غير مستقرة، في إشارة لتفسير الهزات الأرضية. وقد اعتقد زنوج أفريقيا القدامى أن الشمس تسقط كل ليلة عند الأفق الغربي إلى العالم السفلي، فتدفعها الفيلة كل يوم أعلى المنحدر لتضيء الأرض من جديد. في حين اعتقد الهنود الحمر أن أميراتهم الصغيرات يجب أن يسهرن على ضوء المشاعل؛ ليأتي طائر الكونكورد (رسول السماء)؛ ليحمل المشاعل، ويضيء الشمس من جديد.

أما فيما يتعلق بالأجرام السماوية، فإن القدماء قد جعلوا لها صفات معنويّة وماديّة مختلفة.

وقد كانت الكواكب والنجوم تُعبد في مرحلة من مراحل تطور الوعي الإنساني. هذا ما تثبته المخلفات الموروثة من معتقدات، ومن أعمال أدبية أو فنيّة كثيرة. وقد أشير إلى ذلك في قصة سيدنا إبراهيم عليه السلام في سورة الأنعام، حيث يذكر أن إبراهيم، قبل عليه السلام قبل أن يُكلف بالرسالة، تفكّر بالنجم وبالشمس وبالقمر، حتى إذا لم يجدها شيئًا، ووجدها مخلوقات زائلة اهتدى إلى الإيمان بالله، الذي ليس كمثله شيء يقول الله سبحانه[٥]: **﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لا أُحِبُّ الآفِلِينَ ❖ فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَئِن لَّمْ يَهْدِنِي رَبِّي لأكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ ❖ فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ﴾**.

وقد وجد الباحثون في المصريات القديمة آثارًا لرسومات دالة على تصورات المصريين القدماء للسماء وما تحويه، ففي إحدى الرسومات يشبّه المصريون السماء المعطاءة ببقرة عظيمة، حُليت بطنها بالنجوم، ويقف تحتها الإله «شو» (إله الفضاء) يرفعها بذراعيه. وتكشف صورة أخرى عن تصور مختلف للسماء، تظهر فيها على هيئة امرأة تنحني على الأرض مرتكزة على يديها وقدميها، ونرى الإله «جب» (إله الأرض) بهيئة رجل راقد فوق ظهره تحتها، ينمو عليه الزرع، بينما يقف إله الفضاء «شو» رافعًا السماء بذراعيه، ونرى مركب الشمس يسير في صفحة السماء. كما تخيل المصري القديم أن السماء ترتكز على أربعة جبال، كل جبل منها يقع في ركن من أركان العالم الأربعة كما تخيلها، وقد حملت على أربعة أعمدة أو على أربع قوائم، بينما تستلقي الأرض على ظهرها.

ويمكن القول إنّ التصور الأصح عند القدماء ولد في بلاد الرافدين، فقد كشفت التنقيبات الآثارية، وتراجم الألواح الطينية البابلية، عن تراث ضخم في مجال الأرصاد الفلكيّة الدقيقة، واتضح بما لا يقبل الشك أنّ البابليين، وبخاصة في العصر السلوقي المتأخر (٣١٠ق.م - ٧٥م) Seleucidera قد اعتنوا بعلم الفلك عناية فائقة، وكانت لديهم مؤسسة حكومية ضخمة، مموّلة من قبل الدولة، تعمل على تسجيل الأرصاد الفلكية يوميًّا لمواقع الكواكب والشمس والقمر والنجوم وباقي الأجرام السماوية، التي تراها العين. وكان اللوح الطيني يحتوي على معلومات تتضمن تاريخ الرصد، ومكانه، واسم الراصد، واسم مساعده، واسم الكاتب الذي يدوّن المعلومات على اللوح

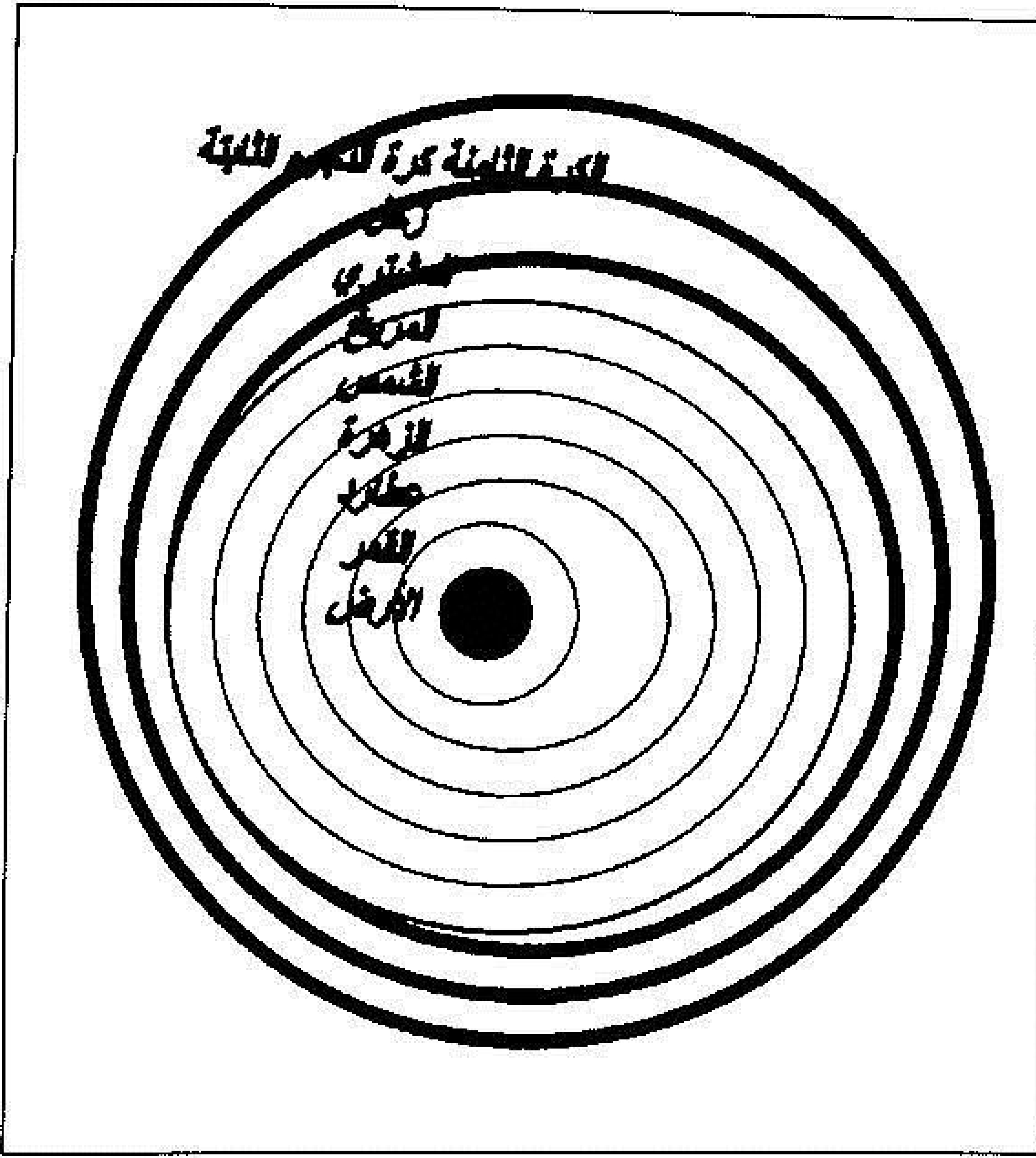
الطيني الأولي، واسم الناسخ الذي ينقل المعلومات من اللوح الأولي إلى اللوح النهائي، واسم المدقق الذي يتولى تدقيق النسخ والتأكد من صحته[٦].

وقد تَرجم لنا جزءًا كبيرًا من هذا التراث العلمي، الذي حفظته تلك الألواح، مؤرخ علم الفلك القديم الأستاذ أوتو نوجوبارو Otto Neugobauer في ثلاثة مجلدات كبيرة، بعنوان.[٧] Astronomical Cuneiform Texts، كما أرخ هذا العالم الجليل لأعمال البابليين وغيرهم في علم الفلك في كتبه الأخرى وأهمها:

AHistory of Ancient Mathematical Astronomy

الذي يقع في ثلاثة مجلدات أخرى.

ومن المعروف أن اليونان وضعوا الأسس النظرية لتركيب العالم، فإنّهم، ومن خلال المعارف التي انتقلت إليهم من بابل ومصر، تمكنوا من تصور العالم وفق منظور، جعلوا فيه الأرض مركزًا للعالم، ولقد أقرّ أرسطوطاليس (٣٨٤-٣٢٢ ق.م) النظرية الكوكبية البدائية، المعتمدة على فكرة مركزية الأرض، فقال: إنّ الأرض تقع في مركز العالم، فيما تكون الشمس والقمر والكواكب الخمسة المعروفة على عهده (وهي عطارد والزهرة والمريخ والمشتري وزحل) متحيزة في كرات أثيرية شفافة متمركزة بعضها فوق بعضها الآخر. وقد احتاج أرسطو إلى وجود الكرات؛ لتثبيت الأجرام السماوية فيها، ومنعها من السقوط نحو الأرض. كما وجد ضرورة أن تكون هذه الكرات شفافة؛ لتفسير رؤية الأجرام، متفرقة أو مجتمعة، في قبة السماء. ولقد أضاف أرسطو إلى نموذجه هذا كرة ثامنة، هي كرة النجوم الثابتة. وتصور أرسطو لهذه الكرات محركًا هو الفلك المحيط، الذي يديرها جميعًا، كما هو موضح بالصورة الآتية



نظرية أرسطو في توزيع الكواكب على كرات أثيرية

استطاعت هذه النظرية الأرسطية تفسير الحركة الظاهرية للشمس والقمر والكواكب والحركة اليومية لنجوم القبة السماوية من الناحية المبدئيّة العامة، لكنها لم تستوعب تفاصيل حركة الكواكب السيارة، التي وجدها رُصّاد السماء تتراجع أحيانًا في خط سيرها، فتصير إلى حركة تراجعيّة من الشرق إلى الغرب. وذلك أنّ الكواكب تتحرك بحركتها الذاتية (وليس الحركة اليومية للقبة السماوية) عادة من الغرب إلى الشرق. لكنها تخرق هذه العادة أحيانًا، فتتحرك باتجاه معاكس؛ أي من الشرق إلى الغرب، وتسمى هذه الحركة التراجعيةRetrograde motion، حيث يتباطأ الكوكب في سيرة الاعتيادي (من الغرب إلى الشرق)، حتى يتوقف لبضعة أيام، فيقال إنّه في الثبات للرجوع، ثم يسير متراجعًا (من الشرق إلى الغرب)، فيقال إنّه في التراجع يتوقف، فيقال إنّه في الثبات للاستقامة، ثم يستقيم على حركته الاعتيادية؛ أي (من الغرب إلى الشرق). وقد لوحظ أنّ كوكب عطارد يتحرك متراجعًا مرات عديدة في السنة. في

حين تتراجع الزهرة مرات أقل، وهكذا بالنسبة إلى المريخ والمشتري وزحل، حيث لا تتراجع إلا قليلاً، وعلى مدد أطول. ولم يستطع القدماء، قبل بطليموس، تفسير هذه الحركات التراجعية.

وقد بلغ علم الفلك عند الإغريق أوجه وقمة تطوره على يد الفلكي والرياضي الشهير كلاوديوس بطليموس (٨٥ -١٦٥م)، وهو عالم مصري من أصل يوناني، ولد في صعيد مصر نهاية القرن الأول الميلادي. لقد تمكن هذا الرجل من أن يرقى بعلم الفلك إلى مستوى جديد من خلال نظرياته الفلكيّة الهندسيّة، التي استطاع التحقق من الكثير من معطياتها من خلال الرصد.

ولعل أشهر أعماله (كتاب المجسطي (Almagest، أو (الأعظم)، الذي اشتمل على الموضوعات الهندسية والفلكية كافة. وقد تُرجم كتابه هذا إلى العربية، واعتمده الفلكيون العرب والمسلمون. وقد استطاع بطليموس تفسير الحركة التراجعيّة للكواكب السيارة، وفق نموذج جعل من الأرض مركزًا، فيما يدور الكوكب في فلك يسمى «فلك التدوير» يقع مركزه في نقطة تقع على محيط الفلك، الذي تكون الأرض مركزه، وهو المسمى الفلك الحامل.

وقد كان العرب بحاجة إلى معرفة بعلم الفلك، ومواقيت ظهور الكواكب السيارة والكوكبات النجميّة Constallation، لعلاقتها بالأنوار الفصليّة، من أمطار ورياح وبرد وحر، وهي ضرورية لحياتهم أيضًا؛ إذ اعتمدوا عليها في هديهم سبلهم في الصحاري الخالية من أيّ معالم أو مثابات يستدلون بها، فكانت النجوم هي مثاباتهم ﴿وَعَلامَاتٍ وَبِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ﴾[٨]. لذلك نجد اهتمامًا مبكرًا لدى العرب بعلوم الفلك والنجوم مرتبطة بعلم الأنواء. وقد أرّخت لهذه العلوم كتب الأنواء والأزمنة المعروفة، ومن أشهرها كتاب (الأنواء في مواسم العرب) لابن قتيبة، و(الأزمنة والأمكنة) للمرزوقي، وكتاب (الأنواء والأزمنة) لابن عاصم الثقفي. ويمكن القول إنّ مصدر معظم المعارف الفلكية لعرب الجزيرة ما كانوا قد اكتسبوه من تراث البابليين، وما انتقل إليهم من معارف اليونان، وربما لم يضف عرب الجزيرة قبل الإسلام شيئًا كثيرًا إلى هذه المعارف، بل هم قد حرصوا على توثيقها سجعًا وشعرًا؛ لتتناقلها الألسن جيلاً بعد جيل. أما بعد الإسلام فإنّ حركة الترجمة، التي نشطت على عهد العباسيين، نقلت كثيرًا من معارف اليونان إلى العرب المسلمين، ويمكن القول، دون كثير من التحفظ، إنّ النظرية التي بقيت سائدة ومهيمنة في علم الفلك العربي الإسلامي نظرية بطليموس وتعديلاتها، على الرغم من الانتقادات الشديدة التي وجهها إليها عدد من الفلكيين المسلمين. ومن أبرز المؤلفات، التي أنتجتها الحضارة العربية الإسلامية في علم الفلك قبل عهد الغزالي كتاب (صور الكواكب الثمانية والأربعين)، لأبي عبد الرحمن الصوفي (ت٣٧٥هـ /٩٨٦م) وكتاب (القانون المسعودي)، للبيروني (ت ٤٤٠هـ/ ١٠٤٨م).

لقد وجدنا هذه المقدمة الطويلة ضرورية؛ لكي يكون القارئ على بينة من التصور العام الدارج والصورة العالمة التي كانت على عهد أبي حامد الغزالي، ومن بعده أبو الوليد بن رشد؛ إذ قد يستغرب القارئ قيام الرجلين بمناقشة مسألة غاية في الدقة، وأقرب أن تكون مسألة معاصرة منها قضية ذات أهمية على عصرهم، وتلك هي إمكانية توسع الكون أو انكماشه. فما قد تبين لنا أن صورة العالم الفلكية على عصرهم، وجانبًا من

التفسيرات النظرية لهذه الصورة، تقدم لنا عالمًا واسعًا جدًّا، فالنجوم الثوابت بعيدة جدًّا. والشمس كبيرة جدًّا، وبعيدة (على الأقل هي أبعد من القمر وعطارد والزهرة). هذه الصورة الشاملة التي توافرت لديهم عن الكون، كانت كافية تمامًا، على محدوديتها، لإثارة السؤال الذي أثاره أبو حامد الغزالي حول إمكانية أن يكون الكون أكبر مما هو عليه أو أصغر.

تهافت الفلاسفة وتهافت التهافت

أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي(٩) (٥٠٥هـ/١١١١م) أحد عمالقة الفكر العربي الإسلامي، له عطاء وفير، وزخم معرفي كبير، سجّله في عشرات المجلدات، التي كتبها خلال حياته القصيرة العريضة، وأبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد الأندلسي المالكي(١٠) (ت٥٩٥هـ/١٢٠٤م)، الفقيه والطبيب والفيلسوف، الذي أمد الحياة في أعمال أرسطوطاليس، واعتنى بشرحها، وأضاف إليها، هو عملاق آخر من عمالقة الفكر العربي الإسلامي. كلا الرجلين اجتهد رأيه، وذهب مذهبه الذي كان يراه صحيحًا. كتب أبو حامد كتابه (تهافت الفلاسفة)(١١) يستهدف تنفيذ أقاويل الفلاسفة في المسائل الإلهية، وبعض المسائل الطبيعية، ومما جاء في مقدمة الكتاب يُستنبط أنّ أبا حامد وجد أنّ بعض الناس «قد رفضوا وظائف الإسلام من العبادات، واستحقروا شعائر الدين من وظائف الصلوات، والتوقي عن المحظورات، واستهانوا بتعبدات الشرع وحدوده....»(١٢)، ووجد أبو حامد أنّ «مصدر كفرهم سماعهم أسماء هائلة كسقراط وبقراط وأفلاطون وأرسطوطاليس وأمثالهم، وإطناب طوائف من متّبعيهم وضُلالهم في وصف عقولهم، وحسن أصولهم، ودقة علومهم الهندسية والمنطقية والطبيعية والإلهية...» ولكي يُنبه الغزالي على ما في عقائد هؤلاء الفلاسفة من الزلل والخلل عمد إلى نقدهم وبيان بطلان ما ذهبوا إليه.

وأبو حامد الغزالي في كتابه تهافت الفلاسفة يعبر عن وجهة نظر المتكلمين، ويتكلم بلسانهم، وعلى الرغم من تهجم بعض المعاصرين عليه وعدّهم إياه أنّه «لم يكن ليطلب الحق، وإنما أراد مداهنة أهل زمانه»(١٣)، وأنه «شوش على العلم وأضر بالحكمة»(١٤)، فإنّ أبا حامد الغزالي قد عبّر عن مناقشته لطروحات الفلاسفة عن موقف علمي دقيق، يشهد له الحاضر فيه بأفضل مما شهد له به الماضي. وصفحًا عن ترّهات بعض من يحاولون أن يمسخوا تراثنا وفكرنا العربي الإسلامي، تحت عناوين متنوعة، مستظلين بمظلات لامعة، كمظلة الدفاع عن ابن رشد، والموقف العقلي، وغير ذلك، فإننا سنعالج في هذا المبحث الخلاف بين ابن رشد وأبي حامد الغزالي في قضية محددة، هي قضية توسع العالم. وكما ذكرنا قبل أنّ «العالم» في مصطلحهم يقابل «الكون» في مصطلحنا المعاصر. وقد يبدو غريبًا أن نعلم بأنّ هذين العملاقين قد عالجا مثل هذه المسألة على ذلك العهد، فالمعارف الكونيّة على عصرهم قليلة، بل غير دقيقة إلى القدر الذي يُمكّنهم من مناقشة هذه المسألة، ولكن هذه هي الحال كما سجلتها لنا كتب السلف في كتابي (تهافت الفلاسفة) و(تهافت التهافت).

إنّ النظرة الموضوعيّة للتراث ينبغي أن تكون نظرة إيجابيّة، بمعنى أننا ينبغي أن ننظر إلى ما خلفه الأسلاف من منظور علمي صحيح. والمعيار العلمي يقتضي أن نأخذ في تقويمنا للتراث كل ما أمكننا من التراكم المعرفي، الذي أنجزته البشرية خلال الفاصلة الزمنيّة، التي تقع بين حاضرنا وماضينا. وبعكس ذلك لن نعيش عصرنا بالمعنى

الإيجابي، ولن نخدم تراثنا وأنفسنا على الوجه الصحيح.

ليس عمليًا ولا موضوعيًا في شيء أن نلتزم آراء أبي حامد دون تدقيق وتمحيص، كما أنه ليس علميًا ولا موضوعيًا في شيء أن نلتزم جميع آراء أبي الوليد ابن رشد صحيحها وسقيمها دون تدقيق وتمحيص. فلكل من الرجلين هويته الفكريّة المميّزة، إنما قد آن الأوان أن نحكم اليوم على طروحاتهم، ونزن أعمالهم الفكريّة بميزان المعرفة العلميّة، التي تراكمت منذ أن أفلت شموسهم حتى اليوم، فهذا هو المعيار الذي يوفيهم حقهم، وهذا هو السبيل إلى معرفة جلال قدرهم. ثم إنّ هذه التقويمات التراثية هي الدرس الذي تُستخرج منه الخبرة، وتُستجلب منه الفائدة. فليس من الروح العلميّة أن نتعصّب إلى ابن رشد، وندعو إلى مقاطعة الروح السينوية، ودفن الفكر الغزالي، وحرق الأوراد الصوفية. هذا تراث الأمم لا يُعنى به على مثل هذه الشاكلة، خصوصًا أنّ كثيرًا من الدعاة إلى القطيعة التراثية إنما هم أنصاف مثقفين وأنصاف متعلمين، قد أصابوا حظًّا من العلوم الجدليّة، وأغفلوا كثيرًا من العلوم البرهانية.

انطلق الغزالي في ردوده على الفلاسفة من مبادئ المتكلمين ومنطلقاتهم، لذلك استطاع بجدارة محاجتهم بحجج قويّة جدًّا، غلبهم فيها في معظم الأحيان. وهو في محاجاته تلك لم يستعن بالأدلة من القرآن والسنة، بل استند إلى أدلّة عقلية صرفة، وذلك لأن خطابه كان موجهًا بالأصل إلى الجمهور من فلاسفة، ومفكرين، ومتعلمين، وعامة.

اعتمد الغزالي مبدأ الحدوث الذي قال به المتكلمون، ومعناه أنّ العالم قد خُلق من عدم، وأنّ له بداية في الزمان، وبداية في المكان، خلافًا للفلاسفة الذين يقولون بقدم العالم: أي إنّه لا بداية له في الزمان على الرغم من التزامهم ضرورة أن يكون العالم محدودًا في المكان على قول أرسطو، الذي يقرر أن التزايد في العظم إلى غير نهاية مستحيل.

كما ينطلق الغزالي من فهم المتكلمين للزمان والمكان بوصفهما هويتين متكاملتين، لا اختلاف بينهما من الناحية الفلسفية أو التصورية، وهما يجتمعان دومًا في الحدث. فالزمان والمكان عند المتكلمين هما جنس واحد، ماهيتان لا معنى لأحدهما دون الآخر، وجدا مع خلق العالم، وليس قبله، ولا معنى لوجودهما بعده. لذلك يستخدم مصطلحي البعد الزماني، والبعد المكاني. وهذه بحد ذاتها اليوم إضافة مفاهيميّة نوعيّة تعكس فهمًا علميًّا راقيًا للمسألة.

سأل الغزالي الفلاسفة سؤالاً فقال:

«هل كان في قدرة الله تعالى أن يخلق الفلك الأعلى في سمكه أكبر مما خلقه بذراع؟ فإن قالوا: لا، فهو تعجيز. وإن قالوا: نعم، فبذراعين وثلاثة أذرع، وكذلك يرتقي إلى غير نهاية».

ثم يقول: «فنقول في إثبات بُعد وراء العالم: له مقدار وكمية؛ إذ الأكبر بذراعين أو ثلاثة يشغل مكانًا أكبر مما كان يشغل الآخر بذراعين أو ثلاثة، فوراء العالم، بحكم هذا، كمية تستدعي ذا كم، وهو الجسم أو الخلاء، فوراء العالم خلاء أو مُلاء فما الجواب عنه؟»

ثم يقول أبو حامد: «وكذلك هل كان الله قادرًا أن يخلق كرة العالم أصغر مما خلقها بذراع أو

بذراعين؟ وهل بين التقديرين تفاوت فيما ينتفي من الملاء، ويتبقى من شغل للأحياز؛ إذ الملاء المنتفي عن أكثر مما ينتفي عن نقصان ذراع، فيكون الخلاء مقدرًا، والخلاء ليس بشيء، فكيف يكون مقدرًا؟!»

ثم يقول أبو حامد: «وجوابنا في تخيل الوهم (أي التصور الذهني) تقدير الإمكانات الزمانية قبل وجود العالم، كجوابكم في تخيل الوهم تقدير الإمكانات المكانية وراء وجود العالم، ولا فرق». هنا ينبغي أن نتوقف قليلاً عند هذه العبارة، لنفهم معناها، ومبتغى الغزالي منها. ذلك أن الفلاسفة يتصورون وجود زمان قبل وجود العالم، ومن هنا كان العالم عندهم قديمًا (أو أزليًّا) لا بداية له في الزمان. إلا أنّ العالم عندهم محدود مكانيًّا، وهو غير قابل للزيادة ولا النقصان، على حين أنّ المتكلمين ينفون أزليّة العالم، لكنهم يجوزون أن يصير أكبر منه أو أصغر؛ أي يجوزون أن يكون له إمكان الامتداد إلى حجم أكبر، أو الانكماش إلى حجم أصغر. لذلك يوازن هنا أبو حامد بين جوابه (وجواب المتكلمين الذين ينطق باسمهم في تهافت الفلاسفة) في مسألة الإمكان المكاني، وجواب الفلاسفة في الإمكان الزماني. وعلى الحقيقة، فيما أجد، أنّ هذه الموازنة غير ضرورية، وليس يحتاج إليها أبو حامد. فالزمان غير متعلق بالمكان عند الفلاسفة، بل لكل منهما هويته، ووجوده المستقل، وليس الحال كذلك عند المتكلمين الذين يجعلون الزمان والمكان كينونة مشتركة يجمعها الحدث.

يجيب ابن رشد عن الفلاسفة فيقول[١٥]:

«هذا الإلزام صحيح، إذا جوّز تزيّد مقدار جسم العالم إلى غير نهاية؛ (أي اتساعه إلى غير نهاية)، وذلك أنه يلزم على هذا التزيّد؛ أي يوجد عن الباري سبحانه شيء متناه يتقدمه إمكانات كمية لا نهاية لها، وإذا جاز هذا في إمكان العِظَم جاز في إمكان الزمان، فيوجد زمان متناه من طرفه، وإن كان قبله إمكانات أزمنة لا نهاية لها».

ثم يقول ابن رشد «والجواب عن هذا أن توهم كون العالم أكبر أو أصغر، ليس بصحيح، بل هو ممتنع. وليس يلزم من كون هذا ممتنعًا أن يكون توهم إمكان عالم قبل هذا العالم ممتنعًا، إلا لو كانت طبيعة الممكن قد حدثت. ولم يكن قبل وجود العالم هناك إلا طبيعتان: طبيعة الضروري والممتنع. وهو بيّنٌ أن حكم العقل على وجود الطبائع الثلاثة لم تزل ولا تزال، كحكمه على وجود الضروري والممتنع».

أي أن يكون العالم أكبر مما هو عليه أو أصغر، قضية لا تقع في حيز الممكن، بل هي بين الضروري والممتنع فقط. وكما سيبين ابن رشد في الفقرة الآتية كون العالم أكبر مما هو عليه أو أصغر ليس ضروريًّا بل هو ممتنع. يقول ابن رشد:

«وهذا العناد لا يُلزم الفلاسفة؛ لأنّهم يعتقدون أن العالم ليس يمكن أن يكون أصغر مما هو ولا أكبر، ولو جاز أن يكون عِظَم أكبر من عظم، ويمر ذلك إلى غير نهاية، لجاز أن يوجد عظم لا آخر له، ولو جاز أن يوجد عظم لا آخر له لوجد عظم بالفعل لا نهاية له، وذلك مستحيل. وهذا شيء قد صرح به أرسطو، أعني أن التزيّد في العِظم إلى غير نهاية مستحيل».

إن هذا القول الفلاسفة لا يقبلون أن يكون العالم أكبر مما هو عليه؛ لأنه لو جاز ذلك لأمكن أن يكون غير متناه في العظم، وهو عندهم محال.

وكأن السماح بزيادة حجم العالم تفضي إلى توسعه إلى ما لا نهاية له! وهذا مُحال عندهم.

ثم يعالج الغزالي المسألة ثانية، وكأنه يرد على ما قاله ابن رشد للتو من حيث الممكن والمقدور، فيقول: «فإن قيل: ونحن نقول إنّ ما ليس بممكن فغير مقدور، وكون العالم أكبر مما هو عليه وأصغر ليس بممكن، فلا يكون مقدورًا».

وذلك لأنّ الفلاسفة يربطون بين المقدور (على الله) والممكن، فقدرة الله عندهم مرتبطة بالخلق المتحقق لا أكثر منها ولا أقل. وهذا يعني ضمنًا محدودية قدرة الله، تعالى الله عما يصفون، بحكم أن المتحقق من الخلق محدود.

فيرد ابن رشد هنا متهربًا، على ما يبدو بقوله: «هذا جواب لما شنّعت به الأشعرية (يعني على الفلاسفة): من أن وضع العالم لا يمكن للباري أن يُصيّره أكبر ولا أصغر، هو تعجيز للبارئ سبحانه: لأن العجز إنما هو عجز عن المقدور لا عن المستحيل».

يعني بهذا أن الادعاء بهذا القول على الفلاسفة من أنهم يقولون بعدم قدرة الله على أن يصير العالم أكبر منه ولا أصغر هو تعجيز لله. ولذلك ينفي ابن رشد هنا هذا الادعاء بقوله: إن العجز عند الفلاسفة هو عجز عن الممكن، وليس عن المستحيل. لكن من الواضح أنّ هذا القول تضمين لفرضية أن المستحيل عقلاً (في منهج أرسطو) هو مستحيل على الله أيضًا.

لكن الغزالي يُكمل شوطه في محاكمة هذه المسألة فيقول: وهذا العذر باطل من ثلاثة أوجه:

- أحدها أن هذا مكابرة العقل، فإن العقل في تقدير العالم أكبر أو أصغر مما هو عليه بذراع ليس كتقدير الجمع بين السواد والبياض والوجود والعدم. والممتنع هو الجمع بين النفي والإثبات وإليه ترجع المُحالات كلها، فهو تحكم بارد فاسد.

أي إنّ الغزالي يُقر وجود المحالات (المستحيلات)، لكنه لا يرى أن اتساع العالم أو تصاغره هو المحالات. وعلى هذا الاحتجاج يرد ابن رشد بقوله:

«القول بهذا - أي ما قاله الغزالي في حجته - هو كما قال، مكابرة للعقل الذي هو في بادئ الرأي. وأما عند العقل الحقيقي فليس هو مكابرة، فإنّ القول بإمكان هذا أو بعدم إمكانه مما يحتاج إلى برهان». أي إنّ ابن رشد هنا لا يوافق الغزالي في عدّ توسع الكون أو انكماشه أمرًا ممكنًا دون برهان، فهو عنده ليس أمرًا معروفًا بنفسه. لذلك يقول ابن رشد: «ولذلك صدق (يعني الغزالي) في قوله إنه ليس امتناع هذا؛ (أي اتساع العالم أو انكماشه) كتقدير الجمع بين السواد والبياض؛ لأنّ هذا معروف بنفسه استحالته، وأما كون العالم لا يمكن فيه أن يكون أصغر أو أكبر مما هو عليه، فليس معروفًا بنفسه. والمُحالات، وإن كانت ترجع إلى المُحالات المعروفة بأنفسها، فهي ترجع بنحوين: أحدهما أن يكون ذلك معروفًا بنفسه أنه محال. والثاني أن يكون يلزم عن وضعه لزومًا، قريبًا أو بعيدًا، مُحال من المُحالات المعروفة بأنفسها أنها مُحال».

هاهنا نرى أن ابن رشد يوافق الغزالي في أن مسألة توسع أو انكماش العالم هي ليست من المُحالات الواضحة البينة بنفسها، بل هي مما

يحتاج إلى برهان. ويسلك ابن رشد البرهان الجدلي فيما يأتي مستخدمًا حجة القول إنّ القول بإمكان التوسع والانكماش يفضي إلى مُحال من المحالات. وفي هذه الحال أحد المحالات أن يوجد خارج العالم فضاء فارغ؛ لكي يتوسع العالم إليه وهو الخلاء. ومبعث هذه الفرضية يكمن في أن الفلاسفة لا يرون التوسع المكاني إلا أن يكون في خلاء موجود أصلاً، وذلك لأن وجود المكان عندهم مستقل عن وجود المتمكّن فيه خلافًا للمتكلمين، الذين لا يرون انفصالاً بين المكان والمتمكن فيه. والخلاء عند الفلاسفة مرفوض؛ لأنّه كما سيقول ابن رشد «**بُعد مفارق**»؛ أي فراغ لا حركة فيه، وهذا غير مقبول، فالحركة أساس الوجود، وبدونها لا معنى للوجود عند الفلاسفة.

أما المحال الثاني فهو وجود المُلاء؛ لأن هذا سيعني وجود جسم، ووجود الجسم يعني وجود الحركة، والحركة يمكن أن تكون إلى فوق أو إلى أسفل أو دورانية، وفي كل هذه الأحوال سيعني أن يكون عالمنا جزءًا من عالم آخر، وهذا يمكن أن يستمر إلى ما لا نهاية أيضًا، وهو مرفوض بناءً على أن وجود عِظَم لا نهاية له مُحال. حيث يوجد مكان فوق أو أسفل أو حول عالمنا. وعلى المنوال نفسه ربما يمكن القول بوجود عالم آخر فوق العالم الثاني وهكذا. لذلك نجده يقول: «مثال ذلك أن فرض العالم يمكن أن يكون أكبر أو أصغر، يلزم عنه أن يكون خارجه ملاء أو خلاء. ووضع خارجه ملاء أو خلاء يَلزم عنه مُحال من المُحالات: أما الخلاء فوجود بُعد مُفارق، وأما الجسم فكونه متحركًا: إما إلى فوق أو إلى أسفل، وإما مستديرًا. فإنّ كان ذلك كذلك وجب أن يكون جزءًا من عالم آخر، وقد تبرهن أن وجود عالم آخر مع هذا العالم مُحال في العلم الطبيعي، وأقل ما يلزم عنه الخلاء؛ لأنّ كل عالم لا بد له من اسطقسات أربعة وجسم مستدير يدور حولها».

- وأما الوجه الثاني الذي ينكر به أبو حامد على الفلاسفة قولهم في مسألة استحالة أن يكون العالم أكبر أو أصغر مما هو عليه، فهو ينبني على كشف التناقض بين القول بكون العالم ثابتًا على قدر معين، يناقض أحد المبادئ العقائدية لدى الفلاسفة، وهي كون العالم معلولاً، يقول أبو حامد:

«إنّه إن كان العالم على ما هو عليه لا يمكن أن يكون أكبر منه ولا أصغر، فوجوده على ما هو عليه واجب لا ممكن، والواجب مُستغنٍ عن علة، فقولوا بما قاله الدهريون من نفي الصانع ونفي سببٍ هو مُسبّب الأسباب. وليس هذا مذهبكم».

بهذه الحجة البالغة أوقع الغزالي خصومه الفلاسفة في الفخ وفعلاً، ذلك لأنّ استحالة أن يكون العالم أكبر مما هو عليه أو أصغر يعني أنه مطلق؛ أي واجب، والواجب (أو المطلق) مستغن عن العلة. فكيف يكون العالم معلولاً إذًا؟ هذه النتيجة، برأي أبي حامد، تُلزم الفلاسفة أن يقولوا بما قاله الدهريون إن العالم ليس له خالق.

وردًا على حجة الغزالي هذه يحتكم ابن رشد إلى قياس مغلوط، وحجة باهتة، لا أدري كيف ساغها لنفسه، فهو يقول: «الجواب عن هذا، إما بحسب مذهب ابن سينا فقريب، وذلك أن واجب الوجود عنده ضربان: واجب الوجود بذاته، وواجب الوجود بغيره».

أي ربما كان العالم عند ابن سينا واجب الوجود بغيره من حيث كونه ضروريًا. ثم يقول ابن رشد:

«والجواب في هذا عندي أقرب: وذلك أنه يجب في الأشياء الضرورية على هذا القول أن لا يكون لها فاعل ولا صانع، مثال ذلك أن الآلة التي ينشر بها الخشب هي آلة مقدرة في الكمية والكيفية والمادة، أعني أنها لا يمكن أن تكون من غير حديد، ولا يمكن أن تكون بغير شكل المنشار، ولا يمكن أن يكون المنشار بأي قدر اتفق. وليس أحد يقول إنّ المنشار واجب الوجود، فانظر ما أخس هذه المغالطة (يعني ما قاله أبو حامد)..».

أقول: قياس ابن رشد هذا خاطئ؛ لأنَّ الآلة التي ينشر بها الخشب يُمكن بالفعل أن تكون أكبر مما هي عليه بقليل أو أصغر، فالمنشار يمكن أن يكون كبيرًا كما يمكن أن يكون صغيرًا، فليس منشار قطع الأشجار كمنشار التخريم، وهذا ليس مُحالاً، لذلك فهي ليست واجبة الوجود، بل ممكنة. من هنا نرى أن الحجة المقابلة، التي جاء بها ابن رشد في قضية كون العالم المطلق واجب، هي حجة ضعيفة، وقياسه على المنشار قياس خاطئ.

الملاحظ أنّ ابن رشد يغضب حينما يواجهه الخصم بحجة قويّة، تضعه في موقف حرج أمام سلامة العقيدة. ولعلّه كان يخاف مثل هذه الاتهامات، ويضيق بها ذرعًا لخطورتها، لذلك يعدّها شيئًا من الخسّة، والسقوط، وغير ذلك من الألفاظ التي استعملها أحيانًا بحق الغزالي. على حين أننا نرى بوضوح هنا أن قياسه هو الذي فيه المغالطة، ولا نقول إنّها خسيسة.

- أما الوجه الثالث لبطلان عذر الفلاسفة، فيقول فيه أبو حامد:

«الثالث هو أن هذا (المذهب) الفاسد لا يعجز الخصم عن مقابلته بمثله، ونقول: إنّه لم يكن وجود العالم قبل وجوده ممكنًا، بل وافق الوجود إلا مكان من غير زيادة ولا نقصان». ثم يختم الغزالي بقوله:

«والتحقيق في الجواب أن ما ذكروه من تعذر الإمكانات لا معنى له، وإنما المُسلَّم أن الله تعالى قديم قادر لا يمتنع عليه الفعل أبدًا لو أراده. وليس في هذا القدر ما يوجب إثبات زمان ممتد إلا أن يضيف الوهم إليه بتلبيسه بأشياء أُخر».

أي إن كون العالم أكبر مما هو عليه أو أصغر ممكن، ولا يوجب هذا أن يكون هنالك زمن ممتد قبله ولا بعده، وذلك لأنّ المتكلمين، ومعهم أبو حامد، لا يرون وجودًا للزمان إلا مع العالم، لا قبله ولا بعده؛ لأن وجود الزمان نسبي مرتبط عندهم بالمكان، ووجود المادة. فلا وجود لزمان مطلق ولا لمكان مطلق.

تقويم مسألة عند الرجلين في موقف العلم المعاصر

والآن بعد أن بسطنا مقالة الرجلين الغزالي وابن رشد، وهما ونحن أمام حقائق العلم النظري والعلمي عن العالم في زماننا الحاضر، فما عسانا أن نقول، وأي الرجلين كان على الحق؟.

على الرغم من تطور علوم الفلك خلال القرون التسعة التي خلت منذ وفاة أبي حامد الغزالي، إلا أنّ العلوم الكونيّة على الخصوص لم تشهد التطور الكبير إلا خلال القرن العشرين بعد وضع نظرية النسبية العامة، واكتشاف حقيقة توسع الكون. فمن المعروف أنّ الناس (وعلماء الطبيعة منهم) كانوا يعتقدون أن الكون (العالم) قديم (أزلي)، ليس له بداية في الزمان، وهو أبدي، ليس له نهاية في الزمان، لم يوجد عن شيء ولا بشيء، ولا صدر عن عدم. وهذا في الأصل اعتقاد فلاسفة اليونان، ومن

شايعهم من فلاسفة المسلمين، ومنهم ابن رشد، وابن سينا، والفارابي. ظل هذا الاعتقاد قائمًا حتى اكتشف إدوين هابل، في العقد الثاني من القرن العشرين، توسع الكون، وتباعد أجزائه بعضها عن بعض[16]. وقد ترسخ هذا الاكتشاف بعد ذلك بما سُمي نظرية الانفجار العظيم Big Bang التي فرضت أن يكون للعالم بالضرورة بداية في الزمان، وأنه مخلوق من عدم، كما أكد هذه الرؤية مرة أخرى اكتشاف أن الكون كله يفيض بأشعة كهرومغناطيسية تقع في النطاق المايكروي، سميت الخلفية الكونيّة الإشعاعية المايكروية Cosmic Microwave Background، وقد تم اكتشافها عام ١٩٦٥م، وما أعقب ذلك من دراسات كثيرة بحثت حتى في كيفية خلق الكون نفسه من العدم. ولكاتب هذا البحث دراسات علميّة منشورة في هذا الصدد؛ إذ هي جزء أساسي من اختصاصه العلمي الصرف، فالعالم يمكن أن يكون أكبر مما هو عليه الآن، وسيصير إليه، وكان قبل أصغر مما هو عليه الآن، وهذه هي النظرية العلميّة السائدة الآن، لا يختلف عليها اثنان من علماء الفيزياء، على الرغم من أنهم لم يكونوا ليقبلوها لولا أن أجبرتهم عليها نتائج الأرصاد الفلكية[17]. لكنهم يختلفون في كثير من التفاصيل، ومن ذلك سرعة تمدد الكون، ومستقبل هذا التمدد، هل يستمر أم يتوقف عند حد ينطوي الكون بعده على نفسه. ففي هذا الصدد توجد ثلاثة نماذج كونيّة أساسية:

الأول: نموذج «الكون المفتوح» Open Universe الذي يتمدد بتسارع مستمر أبدًا.

والثاني: الكون المنبسط مكانيًا Spatially Flat، الذي يتمدد بتسارع أول خلقه، ثم يصير إلى حالة من التمدد بسرعة ثابتة دون تسارع.

أما النموذج الثالث، وهو النموذج المسمى «الكون المغلق» Closed Universe ففيه يبدأ مرحلة الانكماش؛ لينطوي على نفسه، ويعود كما بدأ.

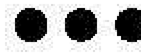
ومن الناحية النظرية يمكن القول إنّ هذه النماذج الثلاثة ممكنة. لكن أي منها هو الذي ينطبق على واقع الكون الحالي، فهذا أمر ليس معروفًا بالقطع حتى الآن. وسبب ذلك أن تقرير أي من الإمكانات الثلاثة واقع بالفعل يتطلب قياس جملة من الخواص والمقادير الكونيّة، التي يعتمد بعضها على بعض نظريًا. لكن علماء الكونيات في آخر أرصادهم يرجحون أن يكون الكون مفتوحًا ومنبسطًا في المكان[18]، ولربما اختلفوا أيضًا في حيثيات نشأة الكون من باب سبق الزمان على وجوده، وكونه ممتدًا في زمان لا نهائي، يتحول خلاله من حال التمدد إلى حال الانكماش، ثم التمدد، وهكذا فيما لا نهاية له من الأدوار. لكن كل هذه تخمينات Speculations حسب ما يسميها علماء الكونيات أنفسهم، إنما هو حقيقة دامغة، هي توسع الكون لا محالة.

على هذا يكون ترجيح أبي حامد الغزالي إمكان أن يكون العالم أكبر مما هو عليه أو أصغر هو الرأي الأصوب بضوء معرفتنا العلميَّة المعاصرة، والرجل قال بها من منطلق فكري محض، يستند إلى العقيدة الإسلامية منذ ألف سنة.

أهمية المسألة في الإطار الفلسفي المعاصر:

تُجرى في الغرب حاليًا (أعني الولايات المتحدة وأوربا) حوارات ساخنة، وتصدر كتب كثيرة[19]، وتُجرى أبحاث فلسفية جادة[20] لمعالجة المضامين الفلسفية لاكتشاف توسع الكون (اكتشاف هابل). فعلى حين يرى فريق من الباحثين أن توسع الكون لا

يفضي إلى أي دليل على وجود خالق للكون، يرى آخرون أن توسع الكون دلالة قاطعة على ضرورة وجود خالق. دليلهم في هذا أن توسع الكون يعني أن هذا الكون كان حيزًا صغيرًا جدًّا فيما مضى من الزمن. ويستدلون على موضوع الخلق والحدوث بالنظرية السائدة حاليًا، وهي نظرية الانفجار العظيم كما أسلفنا. ليس في هذا أي شيء غريب. لكن الغريب حقًّا أن نجد الحوارات الساخنة الآن تتخذ أحيانًا الأساليب نفسها، وتستخدم الحجج الفلسفية والمنطقية نفسها، التي اتخذتها مناقشات الفلاسفة والمتكلمين المسلمين قبل ألف سنة. والأغرب من هذا أن الذين يعالجون هذه المسائل نادرًا ما يشيرون إلى الأصول التاريخية لهذه الحوارات، كهذه المحاورة التي جرت بين الغزالي وابن رشد. لهذا السبب على الأقل أصبح من الضروري تقديم النتاج الفكري لحضارتنا السابقة، وما احتواه تراثنا الحضاري من فكر وفلسفة؛ لتكون نقطة البدء في البحث مدعمين بعلوم العصر وآلات العصر. وبذلك نعطي للماضي قدره، ونستشرف المستقبل بعقل منفتح أصيل. ■



الهوامش والمراجع

١. التعريفات :١٨٩.
٢. الاقتصاد في الاعتقاد :٥٧.
٣. لسان العرب: .
٤. التعريفات: .
٥. الأنعام:٧٦ -٧٨.
٦. انظر: A History of Ancient Mathematical Astronomy
٧. انظر: Astronomical Cuneiform Texts
٨. النحل:١٦.
٩. انظر : ترجمة أبي حامد الغزالي مثلا في كتاب الأعلام: ٢٢/٧.
١٠. انظر ترجمة ابن رشد في الأعلام :٣١٨/٥.
١١. تهافت الفلاسفة .
١٢. هذه الفقرة، وما يليها من اقتباسات لأبي حامد الغزالي من كتاب تهافت الفلاسفة .
١٣. تهافت التهافت:٨٢.
١٤. المصدر نفسه:٨٣.
١٥. هذه الفقرة، وما يليها من اقتباسات لابن رشد من كتاب تهافت التهافت :١٧٠.
١٦. لعرض مبسط عن هذا الموضوع انظر : خلق الكون بين العلم والإيمان، ولعرض تفصيلي وتخصصي دقيق يمكن النظر في كتاب: .Cosmology
١٧. يقول كولز ولوشين في مقدمة كتابهم .Cosmolog المشار إليه في الهامش السابق، وهو أحدث كتاب صدر في علوم الكونيات مايأتي:

Th Cosmological principle, according to which the universe is homogeneous and isotropic on large scale, is sufficient to insure that a Newtonian universe cannot be static, but must be either expanding or contracting. A philosophical predisposition in western societies towards an unchanging, regular cosmos appearently prevented scientists from drawing this conclusion until it was forced upon them by 20 th century observations.

يتضح من هذه العبارة إقرار المؤلفين بأن الاعتقاد الفلسفي السابق في الغرب في عالم لا متغير ومنتظم قد أدى إلى إعاقة قبول فكرة توسع الكون أو انكماشه.

١٨. انظر: انبساط الكون وصعقه.
١٩. أنظر مثلاً الكتب الآتية:

God and the New physics,1984.
The Mind of God,
Religion, Science and Naturalism.
Reason and Reality,
God, Creation and Contemporary Phyics
Beyond the Big Bang: Quantum Cosmologies and God.

20- أنظر مثلاً:
The Kalam Cosmological Argument

المصادر والمراجع

١- **الاقتصاد في الاعتقاد**، للغزالي.

٢- **التعريفات**، للشريف الجرجاني، علي بن محمد، طبعة بيروت.

٣- **تهافت التهافت**، لابن رشد، تح. سليمان دينا، ط٤، دار المعارف، مصر.

٤- **تهافت التهافت مدخل عام**، لمحمد عابد الجابري.

٥- **تهافت الفلاسفة**، للغزالي، تح. سليمان دينا، ط٤، دار المعارف، مصر.

٦- **خلق الكون بين العلم والإيمان**، لمحمد باسل الطائي، دار النفائس، بيروت، ١٩٩٨م.

المصادر الأجنبية:

1- Craig. W. L., The Kalam Cosmological Argument, The Macmillan Press Ltd. London and Basingstoke 1979.

2- Davies, P., God and the New physics, Penguin, 1984.

3- Davies, P., Tne Mind of God, Simon & Schuster, London 1992.

4- Drees. W.B.. Beyond the Big Bang: Quantum Cosmologies and God. La Salle. IL: Open Court, 1990.

5- Davies. W.B., Religion. Science and Naturalism. Cambridge University Press, Cambride. 1996.

6- Negebauer. O.A History of Ancient Mathematical Astronomy, (Springer ñ Verlag. Berlin, 1975).

7- Negebauer. O.A Astronomical Cuneiform Texts, (Lund Humphreys. 3 Vols, London, 1995).

8- Polkingorne, J., Reason and Reality, SPCK, London, 1991.

9- Worthing, M.W., God, Creation and Contemporary Phyics. Augsburg, Minneapolis, 1996.

أ. د. محمد حسن الحمود
جامعة جرش - الأردن

تشغل الحضارات العربية الإسلامية مكانة مرموقة في تاريخ البشرية، حيث توضَّح ذلك بجلاء بعد كشف أثر العلماء العرب في تطوير مفاهيم العلوم التطبيقيّة، التي ازدهرت في العصور الوسطى، مثل علوم الطب والصيدلة والبيطرة وعلوم النبات والحيوان والكيمياء وعلم الأرض. يوفر الأدب العربي في حقل العلوم الحياتية معلومات لا تنضب للعاملين في حقل تاريخ الطب، والصيدلة، والأعشاب الطبية، والتاريخ الطبيعي، والزراعة، والمهتمين بالدراسات اللغويّة والمعجميّة. كما يتميز تراث علوم الحياة في الحضارة الإسلامية بطابعه التطبيقي الدقيق، الذي يمثل شهادة على الإبداع العلمي والتقني والتجريبي موازنة مع الإبداعات العربيّة الإسلامية الأخرى. تمدنا المخطوطات والمصنفات العلميّة العربية في علوم النبات والحيوان بمعلومات عن التنوع الطبيعي والتوزيع الجغرافي للأحياء، وكثير من المعطيات ذات الأبعاد الطبيّة والصيدلانيّة، وهي بذلك توثق بدقّة أثر العلماء العرب والمسلمين في تطوير الفكر العلمي في العصور الوسطى.

كما تحوي بعض المخطوطات العربية أو المخطوطات المترجمة من التراث العلمي العالمي إلى اللغة العربية منمنمات Miniatures مزوقة، ذات أهميّة علميّة فريدة؛ لأنّها تمثّل بداية استعمال وسائل الإيضاح العلميّة Scientific Illustration في المؤلفات العربيّة في مجال الطب والصيدلة والحيوان والنبات[١]. وقد استقطبت هذه المنمنمات المزوقة اهتمام الباحثين في أنحاء العالم، وبخاصّة دراسة عالم الطبيعة والتنوع الحيوي في الحضارة الإسلاميّة[٢][٣].

وقد أشارت الوثائق التاريخية إلى اهتمام العلماء المسلمين بالرسم العلمي (رسم وسائل الإيضاح)، ولاسيما ما أورده ابن أبي اصيبعة في

سيرة رشيد الدين بن الصوري (القرن السابع الهجري)، حيث قال: «كان رشيد الدين بن الصوري يستصحب مصوِّرًا ومعه الأصباغ والليق على تعددها وتنوعها... فكان يتوجّه إلى المواضع التي بها النبات، مثل جبل لبنان وغيره من المواضع، التي قد اختص كل منها بشيء من النبات، فيشاهد النبات ويحققه، ويريه للمصور، فينظر لونه، ومقدار ورقه، وأغصانه وأصوله، ويصور بحسبها، ويجتهد في محاكاتها، ثم إنّه سلك أيضًا في تصوير النبات مسلكًا مفيدًا، وذلك أنّه كان يري النبات للمصور في إبان نباته وطراوته، فيصوره، ثم يريه إياه أيضًا وقت كماله وظهور بزره، فيصوره تلو ذلك، ثم يريه إياه في وقت ذواه ويبسه، فيصوره. فيكون الدواء الواحد يشاهد الناظر إليه في الكتاب، وهو على أنحاء ما يمكن أن يراه في الأرض، فيكون تحقيقه له أتم، ومعرفته له أبين»[٤][٥].

١. بلورة تصور علمي عن وسائل الإيضاح العلميّة ذات العلاقة بالتنوع الحيوي في التراث العلمي الإسلامي.
٢. تسجيل الموضوعات البايولوجية، التي وثقتها المنمنمات في المخطوطات العلميّة العربية الإسلامية.

في الآداب والأساطير والمعتقدات الدينيّة والفكريّة والتراث الفني. وقد تجسد اهتمام العراقيين بأنواع الحيوانات المفصليّة (العقارب والحشرات) والحيوانات الفقريّة (الأسماك، البرمائيات، الزواحف، الطيور، اللبائن البريّة) في الفن العراقي القديم، ولاسيما في الأختام الأسطوانيّة Cylinder Seals، والأختام المنبسطة Stamp seals، والتعاويذ الحجرية Amulets، والقلائد Pendant، والأدوات الفخاريّة والنحت الناتئ والتماثيل الصغيرة[٦]. كما أن معرفتنا الطبيّة والصيدلانيّة في هذا العصر في مصر القديمة تعتمد على الآثار والصور والنقوش وألواح المقابر والتصاوير على الجدران والهياكل والمنازل والأواني المزخرفة والتماثيل، التي تشمل رسوم النباتات، التي كانت موجودة في مصر القديمة[٧]. وقد عكس الفن المصري مناظر الصيد في مستنقعات البردي، أو الصحراء، إضافة إلى تصوير أنواع الحيوانات التي استخدمت كالأبقار والعجول والحمير والخراف والقطط والخيل، وكذلك الدواجن والأرانب والإوز والبط والبوم والكركي والفئران والغزلان والظباء والوعول والنموس والفهود والتماسيح والزراف والفيلة، إضافة إلى رسوم مستنقعات البردي على النيل، التي تظهر أحراش البردي والأزهار والنقوش العديدة، التي تصور صيد الأسماك والطيور[٨].

ترجع جذور اهتمام الإنسان بالنبات والحيوان إلى مطلع الحضارة الإنسانية في بلاد وادي الرافدين ووادي النيل؛ حيث انعكس وجود الحيوان

١. **كتاب الحيوان للجاحظ:** مكتبة أمبروزيانا في ميلانو - إيطاليا (رقم ١٤٠ Are)، تمثل هذه المخطوطة قطعة نادرة عن عالم الحيوان في

كتاب الجاحظ، وهي ذات أهميّة علميّة وتراثيّة؛ لأنّها لم تحظ بالاهتمام العلميّ والدراسة الوافية إلى الآن[٩].

٢. **كتاب منافع الحيوان،** لعبيد الله بن بختيشوع؛ حيث توجد نسخة مصورة منه في المكتبة الوطنية في باريس. (Arabe 2782) وتوجد نسخة ثانية من غير صور بعنوان كتاب طبائع الحيوان وخواصه (B 203) 1065. وتوجد نسخة ثالثة في المتحف البريطاني في لندن، بعنوان نعت الحيوان ومنافعه (برقم Or 2784). وتوجد نسخة مترجمة إلى الفارسية مع صور في مكتبة بيربون مورغان - نيويورك (M 500).

٣. **كتاب عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات، للقزويني:** مكتبة الدولة في ميونخ (رقم Arab 464)، والمكتبة الوطنية في برلين.

٤. **كتاب منافع الحيوان، لابن الدريهم الموصلي:** مكتبة الاسكوريال- إسبانيا (رقم Arab 898).

٥. **كتاب البيطرة، تأليف:** أحمد بن حسين بن الأحنف، نسخة مكتبة متحف طوبقابوسراي - استنبول رقم ٢١١٥ أحمد الثالث، التي أنجزت عام ٦٠٥هـ/١٢٠٩م. ونسخة دار الكتب المصرية رقم ٨ ف خليل آغا.

٦. ومن المخطوطات المترجمة إلى اللغة العربية كتاب مادة الطب (**الحشائش والأدوية**) لديوسقوريدس، الذي يحوي صورًا للحشائش والنباتات الطبية، التي تستعمل في التحضيرات الدوائية، والعلاج الطبي. وقد وصلت إلينا ثلاث عشرة نسخة مصورة من كتاب الحشائش والأدوية، موزعة في أنحاء العالم، منها نسخة موجودة في مكتبة جامعة ليدن في هولندا (رقم ٢٨٩)، تحوي ٦٢٠ منمنمة، ويلاحظ في الصفحة ٨ نبات العرفج البري. وتوجد نسخة من المخطوطة في مشهد (إيران)، وهي ترجمة لمقدمة كتاب الحشائش والأدوية لديوسقوريدس ترجمة مهران بن منصور بن مهران، تحوي أشكالاً لأنواع متعددة من النباتات. ومجموعة مكتبة أيا صوفيا في اسطنبول (رقم ٣٧٠٣) صور نبات اسطرغالوس أو مخلب العقاب الأبيض، ومجموعة واشنطن التي تضم نبات السورنجان (رقم 43-2V)، ونسخة متحف طوبقابوسراي في اسطنبول (رقم ٢١٢٧)، تحوي صورة نبات العدس. وكتاب الحشائش والأدوية لديقوسقوريدس ترجم من اليونانية إلى السريانية، وترجم مرتين من السريانية إلى العربية.

وقد أهدى الملك أرمانيوس (رومانوس الثاني) نسخة منه سنة ٣٣٧هـ إلى عبد الرحمن بن محمد الناصر صاحب الأندلس، وكانت نسخة كتاب ديوسقوريدس مصورة بالحشائش بالتصوير الرومي العجيب. وكان لهذا الكتاب الأثر البعيد في تنشيط الدراسات المتعلقة بالنباتات والأدوية المفردة في المشرق العربي وبلاد الأندلس، في القرن الرابع إلى القرن الثامن الهجري، حيث كان العلماء في الأندلس يتجولون في البراري والسهول والجبال لمعاينة أشخاص النبات، والتأكد من صحة ما يصفون. وقد كان كتاب الحشائش لديقوسقوريدس مرجعًا مهمًا في المشرق العربي، أمثال ابن سينا (القرن الخامس الهجري)، وعلي بن رضوان المصري (القرن الثامن الهجري)، والأندلس

أمثال ابن وافد والبكري والشريف الإدريسي والغافقي وابن الروميّة وابن البيطار[١٠][١١].

٧. مخطوطة كتاب الترياق لجالينوس، ،المحفوظة في المكتبة الوطنية في باريس برقم : عرب ٢٩٦٤، التي يرجع تاريخها إلى ٥٩٥هـ/١١٩٩م. تحوي هذه النسخة من المخطوطة:

أ . صور الأطباء القدامى.

ب. مشاهد تحضير الأدوية .

ج . مناظر طبيعية.

د . مجموعة جداول للنباتات والأفاعي.

توجد نسخة ثانية من المخطوطة في المكتبة الوطنية (رقم ١-ف-١٠) - في فينا النمسا، حسب نسب نسخها إلى مدينة الموصل، أو إحدى مدن شمال العراق، وتحوي النسخة :

أ. صور الأطباء القدامى.

ب . مشاهد طبيعية مصورة.

ج . صور الأفاعي.

الزخرفات البيولوجية المرسومة:

يمكن تصنيف وسائل الإيضاح المرسومة في المخطوطات العربية الإسلامية ضمن قطاع علوم الحياة إلى:

أ- وسائل الإيضاح في علم الحيوان:

١. صور عن تشريح الحيوان :Animal Anatomy

تعكس عمق المعلومات التي أدركها العرب وخبرتهم في معرفة أعضاء الجسم كلها للحيوانات البيطرية؛ حيث اهتمت الكتب العربية في مجال البيطرة في وصف الخيول، وذكر ألوانها وأشكالها وأنسالها وطرق تربيتها ورياضتها وتدريبها. كما أشارت كتب التراث العربي إلى ذكر المظاهر التشريحية لأجسام الخيول، والأمراض التي تصاب بها، وطرق علاجها. وقد شرحت كتب البيطرة العربية أحوال خلقة الفرس ومواضع عظامه ومفاصله، وصفات الذكور والإناث والاختلافات بينها. كما أشارت الكتب العربية إلى العيوب الخلقيّة Congenital Abnormalities في الحيوانات البيطرية ولا سيما عيوب الحافر، الرجلين، الصدر، البطن، الناصية، الأذنين، الفم، العنق[١٢].

٢. صور عن التناسل عند الحيوان:

Animal Reproduction تناولت المؤلفات العربية عن الحيوان مقاطع عن كيفية التكاثر. فقد تكلم الجاحظ في كتاب الحيوان عن وضع البيض عند النعامة وسلوكها في الحضانة[١٣]، حيث قال الجاحظ: «وكذلك الظليم... تبيض ثلاثين بيضة وأكثر، وبيضها كبار، وليس من طاقتها أن تشتمل أو تجثم على القليل منها». وتكلم الجاحظ أيضًا[١٤]، عن السفاد عند الدواجن، حيث قال عن سلوك الديك: «ثم يسفد الدجاجة، ولا يعرفها، هذا مع شدّة حاجته إليهن، وحرصه على السفاد، والحاجة تفتق الحيلة، وتدل على المعرفة، إلا ما عليه الديك، فإنه مع حرصه على السفاد، لا يعرف التي يسفد، ولا يقصد إلى ولد، ولا يحضن بيضًا، ولا يعطفه رحم».

٣. **صور عن الافتراس Predation** بين الحيوانات: التي تلخص حقائق معروفة في مجال علوم الحياة، وهي تغذية الحيوانات بعضها بعضًا، التي تعرف بالسلسلة الغذائية، ودور كل حيوان في دورة المادة والطاقة في البيئة الطبيعيّة.

٤. **صور عن مجامع عالم الحيوان: Animal Biodiversity** جسدت المنمنمات صور الدجاجة (رتبة الدجاجيّات Galliformes)، الرخمة (فصيلة النسور Aegypidae)، والهدهد (الفصيلة الهدهدية Upupidae)، وأنواع الحيّات السامّة، وغير السامة (رتبة الحرشفيات Squamata). وهناك صور عديدة عن حيوانات وردت في مراجع التراث العربي، مالك الحزين (فصيلة مالك الحزين Ardeidae)، الحمير (فصيلة الخيل Equidae)، القنفذ (فصيلة القنفذ Einaceidae)، الزرافة (فصيلة الزرافة (Giraffidae)، الأسماك (الأسماك العظمية Osteicthyes).

وقد شملت رسوم يحيى بن محمود الواسطي (مقامات الحريري)، بغداد (٦٣٤هـ) ١٢٣٧م صور الحيوانات كالجمال والبغل بأذنيه الطويلتين (المكتبة الوطنية - باريس)، والخيول، التي توضح انطباعًا عن حركة الحيوانات التي تتململ على الأرض، وقد نفد صبرها لمسيرها مسافةً طويلة. كما صورت لوحات الواسطي قطيع الإبل الواقفة التي تحاول التهام الأعشاب، وهي ذات ألوان متعددة، وقد شملت مقامات الحريري للواسطي صور القرود فوق الأشجار، والببغاوات والطيور، مثل الخطاف وأبي الهول، وصور الأسماك في الأحواض المائية، وصور الأعشاب، وهي أقدم ما عرف من المناظر البريّة في الفن الإسلامي[١٥].

٥. **جداول الأفاعي: Snakes Tables** حيث قسمت الصورة إلى مستطيلات صغيرة، احتوت مجموعة من الأفاعي، حيث وصف في أعلى الجدول شكلها ولونها، وفي الأسفل ذكرت أسماؤها. ولا بد من الإشارة إلى أنّه لم تظهر في جداول الأفاعي فروق واضحة مميزة بين الأفاعي عدا أنّ الفنان قد لجأ إلى الألوان الداكنة والفاتحة، واستخدام التعرجات واللفات، كأن تكون إحداها ذات تعرجين فقط، أو أن تكون لإحدى الأفاعي لفّة في الأعلى ولإحداها لفة قرب الذنب... ولو كان مزوق الجداول عارفًا بأنواع الأفاعي لرسم بكل تأكيد كل صنف من أصنافها بشكل يختلف عن الأصناف الأخرى.

٦. **مشاهد الصيد: Hunting Scenes** تناولت المنمنمات في كتاب الترياق لجالينوس رسوم الصيد؛ حيث أفلح الصيادون الفرسان في قتل حمار وحشي، وكذلك تصوير هجوم لبؤة على أحد الصيادين. وقد نجح المزوق في التعبير بدقّة عن هواية الصيد، وصور بدقّة أدوات الصيد كالأقواس والسهام وكلب الصيد والصقور.

صور الخيول العربية:

وقد ساهم الفنانون في تزويق كتب البيطرة،

حيث تتسم الصور بواقعيّة متميّزة، وحركة واضحة في رسوم البشر والخيل، حيث يمكن ملاحظة صورة الحصان أو الفرس بمرافقة إنسان على أرضيّة تعبّر عن خط حشيش مزهر.

وسائل الإيضاح في علم النبات:

تشمل وسائل الإيضاح العلميّة الواقعة في مجال العلوم النباتيّة مجالات متخصصّة، مثل صور عن النباتات الطبيّة، مثل نبات السورنجان Colchicum autmnale الذي يعدّ أحد النباتات السامّة[16]، ومجموعة من الحشائش ذات الأهمية الدوائيّة عن نباتات وردت في كتاب عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات للقزويني، مثل نبات البطم Pistacia terebinthus والبان Moringa peregrina[17].

تضمن كتاب المادة الطبيّة لديوسقوريدس رسوم النباتات الطبيّة التي رسمت كاملة مع جذورها؛ لأنّ المقصود بذلك بيان فوائدها، فقد تنحصر هذه الفوائد في الأوراق والسيقان والجذور. وعلى الرغم من ذلك إلا أنّه زوق هذا المخطوط بمنمنمات أريد بها تحضير الأدوية من النباتات، فنرى فيها رسم الصيدليّة المليئة بالآلات الضروريّة لتحضير الأدويّة.

القيمة العلمية لوسائل الإيضاح:

تعدّ وسائل الإيضاح والمصورات المزوقة من أهم التقنيات والوسائل التعليميّة، التي يمكن تقييم أثرها العلمي الملموس في تاريخ الطب وعلوم الحيوان والنبات والبيئة، حيث إنها توفر مادّة مناسبة للبحث العلمي في تاريخ تطور العلوم التطبيقيّة في الحضارة الإسلامية.

يعتقد الباحثون الأجانب أنّ ظهور المخطوطات العلميّة العربية المزوقة كان ملازمًا لحركة الترجمة التي ازدهرت في العصر العباسي، حيث إنّ الأسلوب المتبع في تدوين نصوص تلك المخطوطات أسلوب شيق وصفحاتها مزوقة بصور ذات ألوان جذّابة، وأنّ هذا الإقناع في الأسلوب والإبداع في التفنن في تزويق الصفحات لهما الأثر الكبير في ظهور مخطوطات علميّة عربيّة مصورة[18]. ومن الراجح أنّ تصوير المخطوطات العلميّة بدأ على يد العلماء أنفسهم برسم أشكال توضيحيّة، القصد منها شرح فكرة، أو تطبيق نظرية، حيث إنّ تزويق هذه المخطوطات كان يتم من قبل العالم نفسه لغرض علمي بحت، وليس لغرض فني . ولا بد من الإشارة في هذا المجال إلى سبق الحضارة المصرية في تطوير أدوات الكتابة، التي تألفت من ورق البردي (البابيروس)، ولوحة الألوان وأقلام القصب والدواة، إضافة إلى تميز الفن المصري القديم في تطور النقش والرسم، التي كانت تستخدم للتزويق والتجميل بالدرجة الأولى. وهذا يؤكد سبق الحضارة المصرية للحضارة اليونانيّة والرومانيّة في مجال التدوين، ورسم الحيوانات، والنباتات، وكتابة المعلومات على القراطيس الطبية، حيث استطاع المصريون القدماء تدوين النصوص المطوّلة على أوراق البردي، على عكس مادة الكتابة عند العراقيين القدماء...لأنه لا يمكن كتابة نص مطوّل في ألواح الطين بالموازنة مع أوراق البردي[19]. وهكذا يتوضح لنا أن جذور التدوين ورسوم الحيوان والنبات، وغير ذلك من الأشكال الطبيعيّة، ترجع إلى الحضارات القديمة في

المنطقة العربية، ولا ترجع بأي شكل من الأشكال إلى الإبداعات اليونانية والرومانية كما يدعي بذلك الباحثون الأوربيون. كما أنّ الترجمة ونقل المعلومات والمؤلفات العلميّة بين الحضارات المعاصرة ما هو إلا وسيلة للترابط الحضاري، وحلقة مهمّة في تنمية العلم وإحيائه وتطويره ضمن مسيرة التطور الحضاري للبشرية قاطبة.

وقد امتدت يد المزوقين إلى كتب الأدوية والأعشاب، وكتب البيطرة، وكتب الحيوان، وكتب الرحلات، وكتب الغرائب والعجائب. وقد رسمت النباتات كاملة مع جذورها في كتاب الحشائش والأدوية لديوسقوريدس (نسخة مكتبة أيا صوفيا - اسطنبول رقم ٣٠٧٣)، التي نسبت إلى بغداد (تاريخ إكمالها عام ٦٢١هـ، ١٢٢٤م)، حيث تنحصر فوائد النباتات الطبيعية في العلاج الطبي في الأوراق والسيقان والجذور.

وكان للخيول أهمية كبيرة عند العرب المسلمين، فألفوا الكتب في صفاتها ونسبها والأمراض التي تصيبها وعلاجها. وقد وصلت إلينا نسختان لمخطوط، عنوانه البيطرة، لأحمد بن الحسن بن الأحنف، حيث زوّقت النسختان من قبل شخص واحد، أنجز الأولى عام ٦٠٥هـ (١٢٠٩م)، والثانية ٦٠٦هـ (١٢١٠هـ) في مدينة السلام. وتتسم منمنمات هاتين المخطوطتين بواقعية متميزة وحركة واضحة في رسوم البشر والخيل، فنرى في معظمها رسم حصان أو فرس، يرافقه إنسان على أرضية تمثل خط حشيش مزهر.

وقد أنجزت الرسومات في مخطوطة كتاب الحيوان للجاحظ الموجودة في مكتبة أمبروزيانا - إيطاليا بدقة عالية، حيث تضم صور الزرافة والفيل ومشاهد عن الطيور وأنواع من الحيوانات البريّة والكلاب، والتي تتداخل مع النص التراثي، الذي يتناول سلوك الحيوان وطبائعه. وتوفر هذه الرسومات، التي تنتمي إلى مرحلة القرن الرابع عشر الميلادي، معلومات مهمّة عن تاريخ رسم الحيوان في المنمنمات العربية. وتأتي الأهميّة الأخرى لهذه القطعة النادرة من حقيقة أنّها لم تحظ بالدراسة العلميّة والتحليل الدقيق لوسائل الإيضاح فيها خلال السنوات الأخيرة، مما يجعل وجود ضرورة للتعريف بها، ومناقشة قيمتها العلميّة والفنيّة والتراثية. وقد وفرت لنا هذه المخطوطة أكثر من ٣٠ لوحة لأنواع الحيوان، وهي تجسد ملاحظات الجاحظ التي كتبها عن الحيوان منذ عدّة قرون[٢٠].

وإنّ دراسة الصور في هذه المخطوطة توضح وجود أنواعٍ عديدة من الحيوانات ومن الطيور: (النعامة، الديك، الدجاجة، الهدهد)، الأسماك، التمساح، الكلاب، الزرافة، الأرنب، العنز، الضب، القط...إلخ، وهي مجموعة كبيرة من الحيوانات المذكورة في كتاب الجاحظ أولا، والموجودة أصلاً في المنطقة العربية. وتوضح الدراسة العلميّة لصور هذه المخطوطة انعكاس حالات وظيفيّة وسلوكيّة لعالم الحيوان في المشاهد المرسومة، مثل حضانة البيض، والمظاهر التناسلية، والتغذية، وهذا بدوره يمثل تطورًا واضحًا في تشخيص نشاطات الحيوانات في البيئة الطبيعية.

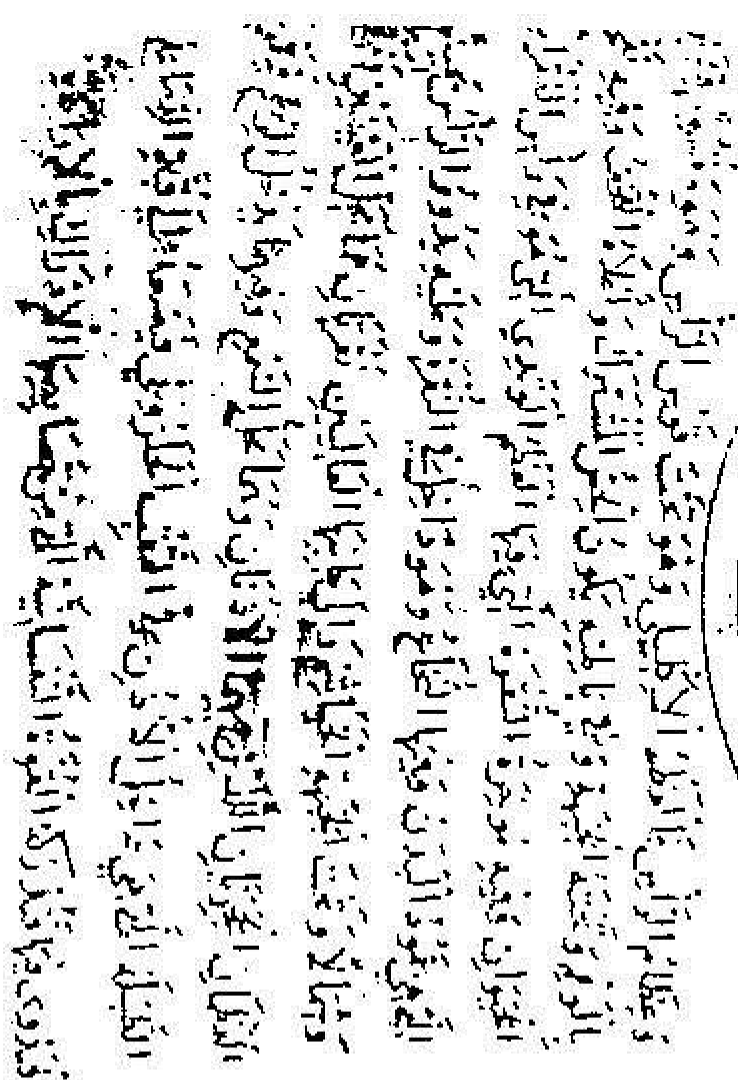
وقد وفرت مخطوطة كتاب عجائب المخلوقات، وغرائب الموجودات للقزويني، الموجودة في مكتبة

الدولة في ميونخ، صورا عديدة للزرافة وبقر الوحش والفيل وفرس النهر. وقد رسم الفنان جسم الزرافة المبقع بإبداع عالٍ مع عنق طويل، إضافة إلى أنّ الأرجل الأمامية أطول من الخلفيّة. وقد قال القزويني[٢١] عن الزرافة : رأسها كرأس الإبل، وقرنها كقرن البقر، وجلدها كالنمر، وقوائمها كالبعير، طويلة العنق جدًّا، طويلة اليدين، قصيرة الرجلين، وصورتها بالبعير أقرب، وجلدها بالبقر أقرب وأشبه، وذنبها كذنب الظباء. ويمكن القول إن وصف الزرافة من قبل القزويني قد جسّده الفنان الذي صوّر رسوم الحيوانات في مخطوطة الكتاب الموجودة في مكتبة الدولة - ميونخ.

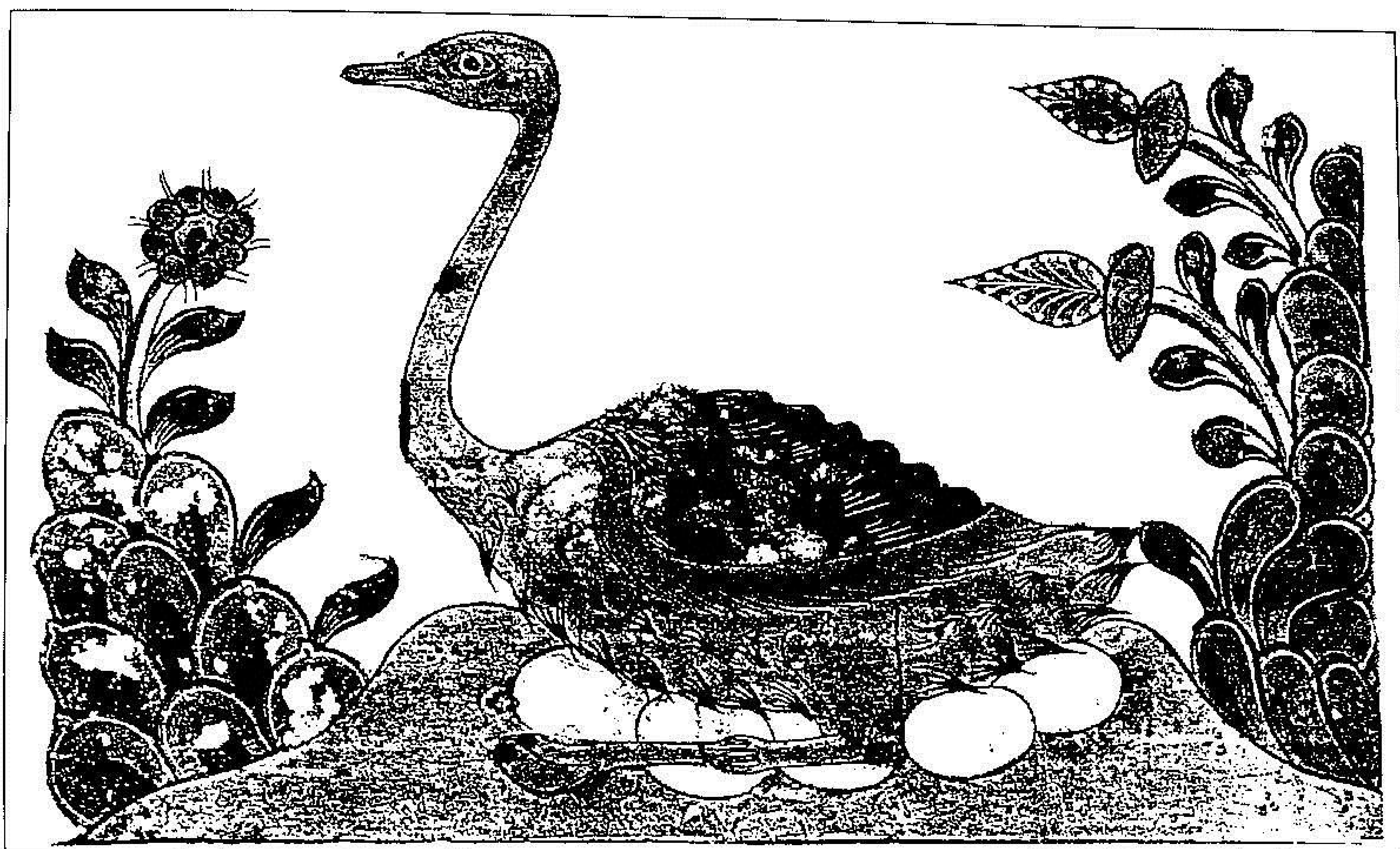
وقد أشارت المراجع التراثية إلى مخطوطات عربية مهمّة في مجال التراث الجغرافي العربي، والرحلات، تحوي صورًا ملوّنة لأنواع النبات، كما هي الحال في مخطوطة كتاب مسالك الأبصار في ممالك الأمصار، لابن فضل الله العمري (القرن الثامن الهجري)، وصورا للأسماك في كتاب نخبة الدهر في عجائب البر والبحر، لشمس الدين الدمشقي (القرن السابع الهجري)[٢٢].

يمكن القول إنّ الإبداع في رسم الصور عن النبات والحيوان في المخطوطات العربية، التي ظهرت وانتشرت في العصور الوسطى، تمثل بداية متميزة لظهور وسائل الإيضاح Scientific Illustrations في المؤلفات العلميّة، وهي في الوقت نفسه تمثل حلقة أخرى من حلقات مساهمة العلماء العرب في العلوم التطبيقيّة والإبداع في تقنيات التأليف العلميّ. وخلاصة القول أنّ المعلومات التي وفرتها الرسوم العلميّة في المخطوطات العربيّة معلومات قليلة بالموازنة مع مقدار المعلومات والأدبيات التي ذكرتها المؤلفات العربية؛ حيث إنّ هذه الرسومات مثلث ملامح جزئية عن إدراك العرب للمعرفة في مجال العلوم الطبيعية. وقد جاءت مخطوطة كتاب الحيوان - للجاحظ الموجودة في مكتبة أمبروزيانا في إيطاليا، والتي ترجع إلى القرن الرابع عشر الميلادي بنموذج جديد، تتداخل فيه الرسومات مع النص التراثي، إضافة إلى أنّها تعكس بدقّة المعلومات التي ذكرها الجاحظ عن سلوك الحيوان ونشاطاته. وقد عكست الرسوم العلميّة في هذه المخطوطة المهمّة أنواعًا عديدة من الحيوانات البريّة، ونماذج مهمّة من سلوك الحيوان، مثل المظاهر التناسلية، والحكايات الفولكلورية عن علاقات الحيوانات بعضها مع بعض، وانعكاس ذلك في التراث العلميّ والفكريّ العربيّ، ولا بد من الإشارة إلى وجود عدد آخر من المنمنمات المزوقة الخاصّة بتشريح جسم الإنسان، وموضع الجنين في الرحم، وصور الآلات الجراحيّة، التي استعملها الزهراوي في الأندلس، وهي أيضًا بحاجة إلى الدراسة العلميّة والتوثيق، كشاهد على دور العلماء العرب في تطور الطب البشري في العصور الإسلاميّة الزاهرة.

وخاتمة القول أنّ وجود الأشكال والرسوم العلميّة في المخطوطات العربية يمثل مساهمة فريدة في تطوير المؤلفات العلميّة، وخطوة متقدمة في تطوير العلوم التطبيقيّة من خلال تقنيات وسائل الإيضاح العلميّة .Scientific Illustrations ■



شكل - ١ : تشريح الحصان: مخطوطة (مكتبة الجامعة - اسطنبول)



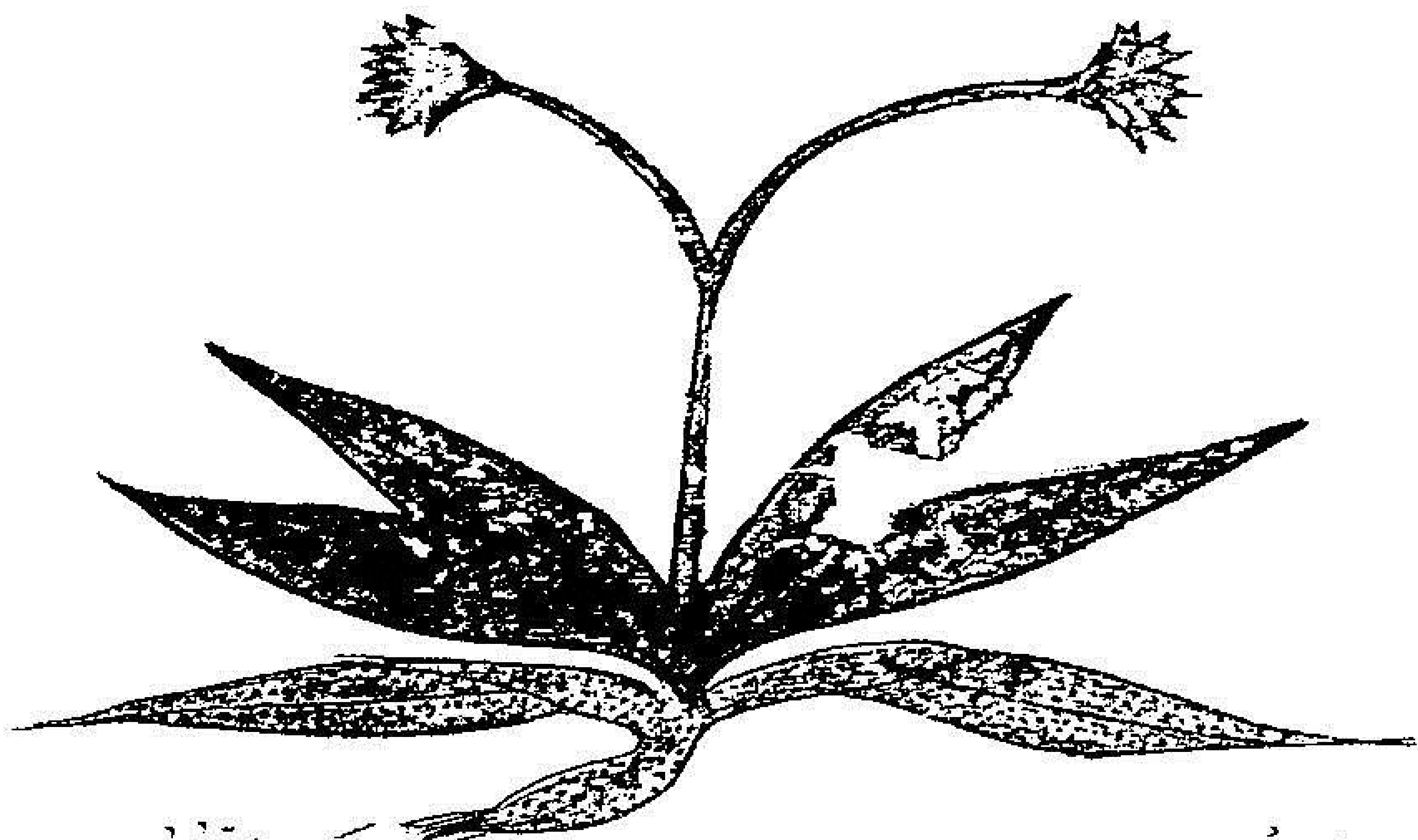
شكل - ٢ : مشهد حضانة النعامة العربية Struthio Camelus syriacus :
مخطوطة كتاب الحيوان - مكتبة امبروزيانا - ميلان (ايطاليا).

الصنف الثاني من الحيات

شكل - ٣ : أصناف الحيات: مخطوطة كتاب الترياق لجالينوس في المكتبة الوطنية في فينا - النمسا.

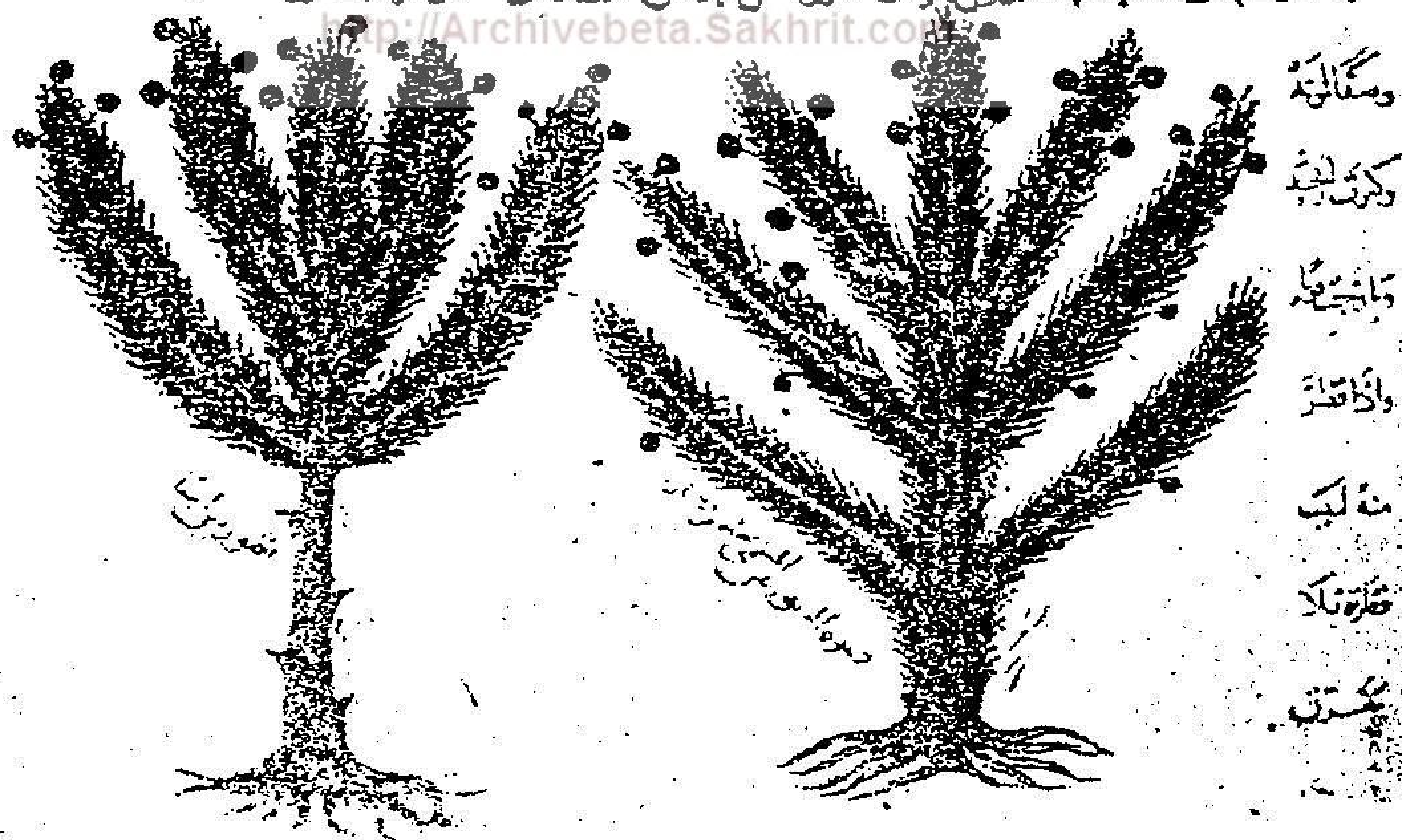


شكل - ٤: قنفذ تحت الكرمة: مخطوطة في المكتبة البريطانية في لندن. رقم BL Or. 2784 كتاب منافع الحيوان لعبيدالله بن جبرئيل بن بختيشوع.



شكل - ٥: نبات السورنجان Colchicum autumnale من كتاب المادة الطبية لديوسقوريدس - مكتبة طوب قابو سراي - اسطنبول.





شكل - ٦ : نباتات طبية من كتاب الحشائش والأدوية لديوسقوريدس بترجمة مهران بن منصور بن مهران، مكتبة مشهد - إيران

الحواشي

١- من المخطوطات العربية المعروفة الحاوية على وسائل الإيضاح العلميّة هي:

أ- مخطوطة كتاب الخيل للجزري، الموجودة في مكتبة أيا - صوفيا في اسطنبول.

ب - مخطوطة كتاب المادة الطبية Materia Medica لديوسقوريدس، في مكتبة طوب قابوسراي في اسطنبول.

ج- مخطوطة كتاب الترياق، لجالينوس، في المكتبة الوطنية - فينا.

د- مخطوطة كتاب عجائب المخلوقات، وغرائب الموجودات، للقزويني، في المكتبة الوطنية - برلين.

٢- ينظر: التصوير عند العرب.

٣- The Greek Sources of Islamic Scientific Illustrations

٤- عيون الأنباء في طبقات الأطباء:٧٠٣.

٥- ولد رشيد الدين بن الصوري (١١٧٧ -١٢٤١م) في صور، ودرس الطب في دمشق. وقد كان كثير البحث والتنقيب والتدقيق: حيث كان يدرس الحشائش والنباتات.

٦- مقدمة تاريخ علوم الحياة في الحضارة العربية الإسلامية.

٧- تاريخ الصيدلة والعقاقير:٢٨.

٨- تاريخ العلم: ١/ ١٢٥.

٩- كتاب الحيوان للجاحظ: مكتبة أمبروزيانا في ميلانو - إيطاليا (رقم ١٤٠ Are)، هي مخطوطة نادرة، تحوي ٨٧ ورقة، فقدت بعض أوراق المقدمة والنهاية: إذ إنّ عدد أوراق المخطوطة الأصلي هو ٩٤ ورقة. ملكت المخطوطة من قبل عبد الرحمن المغربي في مستهل ذي القعدة سنة ١٠٢٤هـ (١٦١٥م). وتاريخ التجليد في مستهل صفر سنة ١٠٢٥هـ (١٦١٦م) تحوي هذه المخطوطة ٣٠ منمنمة مهمّة غير منشورة إلى الآن ضمن الدراسات والأبحاث التراثية. وقد رسمت صورها بألوان عديدة مع استعمال غزير للون الذهبي. تمثل المنمنمات مشاهد حيوانية وصور للإنسان ومشاهد للإنسان والحيوان.

١٠- مقدمة كتاب الحشائش والأدوية.

١١-الطب والأطباء في الأندلس الإسلامية :١/١٩.

١٢- مقدمة تاريخ علوم الحياة في الحضارة العربية الإسلامية.

١٣- الحيوان:١/١٩٨، ٧/٦٨.

١٤- الحيوان:١/١٩٦.

١٥- التصوير عند العرب:١٩٧.

١٦- ينظرعن نبات السورنجان، كتاب الصيدنة في الطب :٢٤٠.

١٧- كتاب عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات.

١٨- Arab Painting. New York, 1978.

١٩- مقدمة في تاريخ الحضارات القديمة :١٢٦/٢، ١٣٧/٢.

٢٠- ينظر:: Lofgren,O. (1946).

٢١- عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات :٤٠٨.

٢٢- التصوير عند العرب:٣٦.

المصادر والمراجع

١- **التصوير عند العرب** ، لأحمد تيمور باشا، مطبعة لجنة التأليف، القاهرة، ١٩٤٢.

٢- **عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات**، للقزويني، لزكريا القزويني،تح. فاروق سعد، ط٣، دار الآفاق، ١٩٧٨.

٣- **كتاب الحيوان**، لعمرو بن بحر الجاحظ، تح. عبد السلام هارون ، مطبعة مصطفى الحلبي، القاهرة، ١٩٥٨.

٤- **مقدمة في تاريخ الحضارات القديمة**، لطه باقر، مطبعة الحوادث، بغداد، ١٩٧٣.

5- Loggren. O. : Ambrosian Fragments: of An Illuminated Manuscript Containing the Zoology of Al-Gahiz. Uppsala Universities Arsskrift 5 (1946).

6- Ettinghausen, R. : Arab Painting. Bull of the Metropolitan Museum of Art. Vol. XXXVI (No- 2) Pg 4. New York, (1978).

7- Weitzman, K. : The Greek Sources of Islamic Scientific Illustrations. Archaeoligica Orientalia. In Memoriams Ernest Herzfeld, Ed G.C. Miles. New York. (1952).

إسهامات أهل اليمن

في علم الطب والطب البيطري

- دراسة في التراث العلمي العربي -

أ. د. محمد كريم إبراهيم الشمري
جامعة عدن / كلية الآداب

يهدف هذا البحث إلى دراسة الإسهامات التي قدّمها أهل اليمن في مجال علمي الطب والطب البيطري، ويتناول نبذة مختصرة عن تاريخ علم الطب، الذي ظهر مع ظهور الإنسان وعيشه في الطبيعة؛ إذ استخدم النباتات منذ نشأته؛ لمحاولة الشفاء من الأمراض، والتخلص من المتاعب الجسدية، وفي جميع العصور كان للشعوب بعض المعرفة عن النباتات الطبيّة، التي استمرت نتيجة المحاولة والخطأ، وكانت تبنى على المشاهدة والخرافة، واعتقد كثير من الناس أنّ الأمراض ليست إلا نتيجة لأرواح شريرة تسكن الجسد، وليس بالإمكان طردها إلا باستخدام مواد سامّة، أو غير سامّة، أو مواد مستساغة، تجعل من الجسم مكانًا لطرد تلك الأرواح الشريرة.

وقد قسمنا البحث إلى مبحثين؛ الأول يوضح إسهامات أهل اليمن في علم الطب، ويتناول دراسة دور كل من علماء اليمن وسلاطين بني رسول في هذا المجال من خلال دراسة شخصيّة كل مؤلف باختصار، وبيان مؤلَّفه أو مؤلفاته. وتم اعتماد التسلسل التاريخي، وتحديدًا سنة الوفاة، أساسًا في ذلك التسلسل.

أمّا المبحث الثاني فيوضّح إسهامات أهل اليمن في علم الطب البيطري، معتمدين الطريقة نفسها والأسلوب السابق، وبيان دور علماء اليمن وسلاطين بني رسول في هذا المجال.

هذا البحث ما هو إلاّ محاولة، أو بداية جديدة؛ لدراسة جانب من جوانب تراثنا العلمي العربي الإسلامي العريق، في جزء مهم جدًّا من أجزاء وطننا العربي، هو اليمن، الذي كان مهدًا لحضارة العرب وتاريخهم الزاخر بالمعطيات التاريخيّة منذ العصور القديمة، وخلال العصور الإسلامية، وكان مركزًا حضاريًّا متطورًا من المراكز المعروفة في العالم، سجل مساهمات علميّة جادّة في الفكر العربي الإسلامي خاصّة، وفي الفكر العالمي عامّة، في المجالات العلميّة، ومنها علم الطب والطب البيطري.

نبذة من تاريخ الطب:

يعدّ الطب أقدم فرع في تاريخ العلوم، وهذا الحكم متعارف عليه؛ لصدوره عن القدماء والمتأخرين، لكن قدم تاريخ الطب ليس بضمان

لصحة الفرض أنّه أقرب الفروع لتاريخ العلوم من الصحة والإنصاف، بل العكس، إنّ سبب قدمِه كثرة الانحراف عن الحقيقة، وصعوبة التصحيح لما أصابه من الجور والتعصّب والخطأ.

هنالك ثلاثة مبادئ أصبحت تعطي، منذ البداية، ألوانًا أساسيّة لتاريخ الطب، ولا نزال نتحسس آثارها اليوم، وهي: مبدأ الأوليّة في الكشف، كما يسميه الإغريق، والتاريخ غير الصحيح، إما سهوًا، وإما تعصبًا، وأخذ الأحكام غير الصحيحة عن الأسلاف واجترارها. وهكذا كان شأن تاريخ الطب من بدايته عند الإغريق منذ القرن الأول للميلاد، وفي أوربا منذ القرن الرابع عشر إلى أواخر القرن السابع عشر.

إنّ أول موقف حقيقي سليم من واقع تطور علم الطب، بوصفه تراثًا مشتركًا للأمم، يتمثّل في كتاب (عيون الأنباء في طبقات الأطباء)، لابن أبي أصيبعة؛ الذي عاش في القرن السابع الهجري، فهو الذي استعرض وشاهد ماضي الطب من منظور التاريخ العام للبشر، وصرّح بأن الطب ميراث منشود لبني آدم، وأنّ لكل قوم نصيبًا في هذا الميراث[1].

ويوضح ابن أبي أصيبعة في مقدمة كتابه[2] سبب تأليفه، ذلك أنّ صناعة الطب من أشرف الصنائع، وأربح البضائع، وورد تفصيلها في الكتب الإلهية، والأوامر الشرعية، حتى جعل علم الأبدان قريبًا لعلم الأديان، مما استوجب أن يكون الاعتناء بصناعة الطب أشد، والجديّة في تحصيل قوانينها الكليّة والجزئيّة. وقد اشتغل بها كثير منذ أول ظهورها حتى عصره، وتواترت الأخبار بفضلهم وعلو قدرهم ونبلهم، وشهدت لهم بذلك مصنفاتهم الدّالة عليهم، لكنه لم يجد من أصحاب هذه الصناعة من ألّف عنها كتابًا جامعًا في معرفة طبقات الأطباء، وذكر أحوالهم، ورأى أن يذكر في كتابه هذا نكتًا وعيونًا في مراتب المتميزين من الأطباء القدماء والمحدثين، ومعرفة طبقاتهم على توالي أزمنتهم وأوقاتهم. كذلك ضمّنه نبذًا من أقوالهم، وحكاياتهم، ونوادرهم، ومحاوراتهم، وذكر أسماء كتبهم؛ ليستدل بذلك على ما خصّهم الله تعالى به من العلم، مشيدًا بفضلهم مما جمعوه في كتبهم على قدم أزمانهم، وتفاوت أوقاتهم، واضعًا كل واحد منهم في مكانه اللائق على حسب طبقاتهم ومراتبهم.

يشير ابن أبي أصيبعة[3] إلى كيفية وجود صناعة الطب، وأول حدوثها، فذكر أنّ البحث بين العلماء عن أول من وجد صناعة الطب لم يكن بحثًا يسيرًا، والقول في وجود صناعة الطب ينقسم إلى قسمين أولين: فقوم يقولون بقدمه، وقوم يقولون بحدوثه، والذين يعتقدون حدوث الأجسام يقولون: إنّ صناعة الطب محدثة، والذين يعتقدون القدم يعتقدون في الطب قدمه، ويقولون: إنّ صناعة الطب قديمة لم تزل: إذ كانت كأحد الأشياء القديمة مثل خلق الإنسان.

أمّا أصحاب الحدوث فينقسم قولهم إلى قسمين؛ بعضهم يقول: إنّ الطب خلق مع خلق الإنسان؛ لأنّ به صلاح الإنسان، وبعضهم يقول: إنّ الطب استحدث بعد، وهؤلاء ينقسمون: منهم من يقول: إنّ الله تعالى ألهمها الناس، ومنهم من يقول: إنّ الناس استخرجوها، وهؤلاء قوم من أصحاب التجربة وأصحاب الحيل، واختلفوا كثيرًا فيمن استخرج الطب، فقيل: إنّ الحكماء هم الذين استخرجوه، وذكر كثير من القدماء أنّ الطب ظهر في ثلاث جزر في وسط الإقليم الرابع هي: رودس وقنيدس ونو، ومن الأخيرة كان أبقراط. وبعضهم يرى أنّ الكلدانيين هم الذين استخرجوه، وقيل: إنّ المستخرج له هم السحرة من أهل اليمن، وقيل بل السحرة من بابل، أو من فارس، أو الهند، أو الصقالبة.

والذين قالوا: إنّ الطب من الله تعالى، قال بعضهم: هو إلهام بالرؤيا، واحتجوا بأنّ جماعة رأوا في الأحلام أدوية، استعملوها في اليقظة، وقد شفتهم من أمراض صعبة، وشفت كل من

استعملها. وقال قوم: ألهمها الله تعالى إلى الناس بالتجربة، ثم زاد الأمر في ذلك وقوي، والذين قالوا: إنّ الله تعالى خلق صناعة الطب احتجوا في ذلك بأنّه لا يمكن في هذا العلم الجليل أن يستخرجه عقل إنسان، وهذا رأي جالينوس، الذي أكّد أنّ الله تبارك وتعالى خلق صناعة الطب وألهمها الناس، فهو الخالق، الذي هو بالحقيقة فقط يمكنه خلقه.

المبحث الأول

إسهامات علماء اليمن وسلاطين بني رسول في علم الطب

أسهم العديد من علماء اليمن وسلاطين بني رسول في مؤلفات مخصّصة لعلم الطب، وسنتناول هذه الإسهامات حسب تسلسل مؤلفيها، كما يأتي:

١- **الحسن بن أحمد بن يعقوب بن يوسف بن داود بن سليمان الهمداني**، ولد سنة ٢٨٠هـ، كان يرحل إلى مكة والحجاز في القوافل، واستقر في مدينة صعدة، وتفرغ للتأليف في الأنساب؛ إذ اشتهر بكتابه (الإكليل) في عشرة أجزاء، وألّف في الفلك وغيره من العلوم، وصفه القفطي[٤]، بقوله: «نادرة زمانه، وفاضل أوانه، الكبير القدر، الرفيع الذكر، صاحب الكتب الجليلة، والمؤلفات الجميلة» ويعرف بـ: لسان اليمن، توفي بسجن صنعاء سنة ٣٣٤هـ[٥].

ذكرت مصادر ترجمته[٦] من مؤلفاته، كتاب: (القوى في الطب)، وهو من الكتب الضائعة والمفقودة ضمن تراث الهمداني الكثير المفقود، ولم نعثر - مع الأسف - على نصوص أو نقول عنه في مصادر أخرى، تفيدنا في تعرّف كتابه ومادته التي احتواها في هذا العلم.

٢- **أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن محمد ابن أبي بكر بن حسن بن علي، الفارسي** بلدًا، التيمي نسبًا، أصله من بلاد فارس، كان أهله من بيت وزارة ملوك فارس، ونسبتهم ترجع إلى الخليفة أبي بكر الصديق (رضي الله عنه)، ارتحل والد هذا الفقيه من بلد فارس إلى مكة المشرفة، فجاور بها ست عشرة سنة، ثم قدم عدن وتديرها، وولد محمد فيها، ولما شبّ درس على علماء عصره، فبرع في اللغة والطب والمنطق والموسيقا، وعلم الفلك الذي اشتهر به، وكانت وفاته سنة ٦٧٧هـ[٧].

وله من المؤلفات في الطب:

أ- الدرة المنتخبة في الأدوية المجربة: ذكر الحبشي[٨] نسخة مخطوطة منه في مكتبة باريس رقم ٢٩٩٢، وأخرى في مكتبة الجامع الغربية بصنعاء رقم ٩ طب. وفي فهرس مخطوطات المكتبة الغربية[٩] ذكر المفهرسان كتاب الدرة المنتخبة في الأدوية المجربة لمؤلفه أبي بكر بن محمد الفارسي؛ أي باسم يختلف عن اسمه المثبت أولاً، أي إنّ والده هو مؤلفه، ووصفاه كما يأتي:

أوله: بعد البسملة والصلاة، «وبعد فإن ملك هذه الأمة ومجلي كل غمّة والمعتلي إلى كل فضيلة وهمّة مولانا وسيدنا ومالكنا السلطان الأعظم...»

آخره: «... عمل حب المسك المر يوجد لكل عشرة مثاقيل ... ويعجن به الكات ويحبب، ويجفف في الطل، فإنّه جيد، والأول أحسن منه وأطيب نكهة».

نسخه محمد بن موسى بن علي بخط نسخي متوسط مهمل النقط أحيانًا. في يوم الأحد ٢٢ جماد الآخر ١١٠٦هـ. ٥٦ ورقة، ٢٤ سطرًا، ٢١×١٤سم.

(من ٣٥-٨٠) طب ٩.

ويسبق هذا الكتاب ٣٤ ورقة في الطب، تتناول علاج كثير من الأمراض، لم يستدل على مؤلفها أو عنوانها، مبتورة الأول والآخر.

وتجدر الإشارة إلى وجود كتاب آخر مخطوط في المكتبة نفسها _ (طب ٨)

بالعنوان نفسه: الدرة المنتخبة في الأدوية المجربة، لمحمد الغزالي الطوسي، في (٤٣) ورقة [١٠].

ب - **كتاب في معرفة السموم**[١١]، ويسميه الحبشي[١٢]: (**مادة الحياة وحفظ الناس من الآفات**)، وهو في أنواع السموم والسمومات، والكتاب مخطوط.

٣- الملك المظفر يوسف بن عمر بن علي الرسولي: مولده سنة ٦١٩هـ، تولّى الحكم سنة ٦٤٧هـ، وهو ثاني ملوك بني رسول، تولى بعد مقتل والده، وكان آنذاك في المهجم، فاستعان بقبائل العرب، وحاصر الجند، حتى استسلم له المماليك، وقضى على منافسه فخر الدين بن بدر الدين، ثم دخل مدينة زبيد في موكب عظيم، واستولى على التهائم، وقد عمِّر الملك المظفر طويلاً، وامتد حكمه نحو خمسين عامًا، ومن مآثره العديدة: المدرسة المظفرية بتعز، وخانقاه (مستشفى) في قرية حيس، توفي في سنة ٦٩٤هـ[١٣].

مؤلفاته: كان المظفر رحمه الله متضلعًا في العلوم، ذكر الخزرجي[١٤] حادثة تدلنا على اهتمامه وعنايته بالبحث والتدقيق، وقد رأى ذلك بخطه في جزء من تفسير فخر الدين الرازي، بما نصه: «نقول طالعت هذا التفسير من أوله إلى آخره مطالعة محققة، ورأيت فيه نقصًا كثيرًا، وجاءني من الديار المصرية أربع نسخ من قاضي القضاة تاج الدين بن بنت الأعز، فرأيت فيها النقصان على حاله، فلم أقتنع بذلك، بل اعتقدت أنّه من الناسخ، فأرسلتُ رسولاً قاصدًا إلى خراسان، إلى مدينة هراة، فجاءني بنسخة المصنف، وقد قرئت عليه، فرأيت فيها النقصان على حاله، وتبييضًا كثيرًا. فانظر إلى هذه الهمّة العالية في تحقيق العلوم والاجتهاد فيها، ومطالعة هذا التفسير الجامع للعلوم».

وقال معلمه الفقيه محمد بن الحضرمي: «كان مولانا الملك المظفر يكتب كل يوم آية من كتاب الله تعالى وتفسيرها، ويحفظ تفسيرها عن ظهر قلبه غيبًا.

وذكر الخزرجي[١٥] أيضًا: أنّه كان للمظفر الرسولي يد طولى في علم الطب، فإنّه لما فتح مدينة ظفار الحبوضي ذكر في كتابه الذي كتبه إلى الملك الظاهر بيبرس، صاحب مصر، أنه يحتاج إلى طبيب لمدينة ظفار؛ لأنّها وبيئة (موبوءة)، وقال: «ولا يظن المقام العالي أنّا نريد الطبيب لأنفسنا، فإنّا نعرف بحمد الله من الطب مالا يعرفه غيرنا، وقد اشتغلنا فيه من أيام الشبيبة اشتغالاً كثيرًا»[١٦].

أما أبرز مؤلفات المظفر الرسولي في علم الطب، فهما:

أ- **المعتمد في الأدوية المفردة**، والكتاب مطبوع[١٧]، وهو من أحسن الكتب وأجمعها لمفردات الطب، وكل من يقرأ مقدمة مؤلفه الملك العالم يوسف بن عمر بن علي بن رسول يعرف قيمته، فقد اختصره من كتب كبار، جمعت التطويل والإسهاب، أبرزها ثلاثة كتب هي: (منهاج البيان فيما يستعمله الإنسان)، لشيخ الصناعة الطبية أبي علي يحيى بن جزلة الطبيب البغدادي، المتوفى سنة ٤٩٣هـ، و (كتاب الجامع لمفردات الأدوية والأغذية)[١٨]، لعبد الله بن أحمد الأندلسي المالقي العشاب المعروف بـ: ابن البيطار، المتوفى سنة ٦٤٦هـ، ومن كتاب الحكيم أبي الفضل حسن بن إبراهيم التفليسي، ومن أبدال الزهراوي، وأحمد بن خالد المعروف بـ: ابن الجزار، ورتب كتابه على حروف المعجم؛ ليكون أقرب متناولاً وفهمًا.

ب- **البيان في كشف علم الطب للعيان**، ذكر الزركلي[١٩] هذا الكتاب مضافًا إلى مؤلفات يوسف بن عمر الرسولي، المتوفى سنة ٩٦٤هـ، وهو يتكون من مجلدين ضخمين، وذكر الزركلي أيضًا أنه رآه في مدينة الطائف في خزانة الشيخ محمد بن عبد الرحمن العبيكان.

وورد ذكر كتاب بعنوان: البيان في كشف أسرار الطب للعيان، وهو مخطوط، وكتب أخرى مخطوطة مثل (البيان في الطب) بجزئين، وكتاب (البيان في أسرار الطب)[20]، أوردنا ذكرها هنا لتشابه عناوينها مع كتاب (البيان في كشف علم الطب للعيان)، أحد مؤلفات الملك المظفر الرسولي.

٤- **الملك الأشرف ممهد الدين عمر بن يوسف ابن عمر بن علي بن رسول**، ثالث سلاطين بني رسول في اليمن، تولى الملك سنة ٦٩٤هـ بعد وفاة والده الملك المظفر، اشتهر بمؤلفاته العديدة في الأنساب والفلاحة والنجوم والاسطرلاب، توفي سنة ٦٩٦هـ[21].

أما مؤلفاته في علم الطب فهي:

أ- **الإبدال لما عُلم في الحال من الأدوية والعقاقير**، قال في مقدمته: «وبعد هذا الكتاب جمعت {فيه} ما وجدته من الأدوية المفردة في الطب[22]، إذا كان شيئًا منها عند الحاجة قد يعلم فيبدل، عندما قال العلماء: إنّه بدله، أو قريب منه، أو في درجته، وألفته على حروف المعجم».

منه نسخة مخطوطة في ٢٣ ورقة، بمكتبة آل الكاف، بمدينة تريم، برقم (٩٧) ضمن مجموعة[23].

ب- **الجامع في الطب**: ورد ذكره في رسالة بعثها والده الملك المظفر يوسف بن عمر إلى الظاهر بيبرس صاحب مصر، إذ يقول[24]: «وولدنا عمر الأشرف من العلماء بالطب، وله كتاب الجامع، ليس لأحد مثله». ويتضح لنا من وصفه أنّه كتاب معتمد وفريد في فنّه يدل على براعته في علم الطب.

ج- **شفاء العليل في الطب**: وصفه الأفضل الرسولي[25] بقوله: «ولو لم يكن من مؤلفاته غير شفاء العليل في الطب، لكفاه شاهدًا لفضله، وعنوانًا لنقله، فإنّه طمس به آثار من قبله، وجلا به ظلام ما لم يوضحه الأوائل، ورتبه ترتيبًا عجيبًا، ونقحه تنقيحًا غريبًا».

ويتضح لنا من وصف هذا الكتاب أنّه أحد الكتب المهمّة والمعتمدة في الطب، تدل على براعة مؤلفه وترتيبه العلمي، وتنقيحه الفريد، فقد كان الأشرف مهتمًّا اهتمامًا متميزًا بكثير من العلوم، منها علم الطب، وكان محبوبًا عند الناس، وله تصانيف أكثرها في الطب[26]، وكان ذا ورع مشهور، وفضل مذكور، محبًّا لمجالسة العلماء ومصاحبة الفقهاء، بلغ درجة عالية من المعرفة، ورتبة سامية في العلوم، وكان متفننًا في كل فن، باحثًا في كل مذهب، وله التصانيف في كل فن، ومؤلفاته غزيرة جليلة[27].

٥- **أحمد بن محمد بن علي بن أحمد بن فليتة**، من أكابر أدباء العصر الرسولي، تولّى الكتابة في دست الإنشاء للدولة، وبرع في أكثر من اتجاه أدبي، توفي بمدينة زبيد سنة ٧٣١هـ، وقيل سنة ٧٣٣هـ[28].

ألف في الطب كتاب:

(إرشاد اللبيب إلى معاشرة الحبيب)، مخطوط سنة ٧٨٠هـ، في دار الكتب المصرية رقم ٥٦٦ أدب[29]، ويتضح أنّه ألّف كتابه هذا بأسلوب أدبي، وليس بأسلوب علمي صرف؛ إذ إنّه أديب له اهتمام بالأدب، ولعلّه ترجم مشاعره وأحاسيسه بشكل نصائح وإرشادات ووصفات طبيّة.

٦- **مهدي بن علي بن إبراهيم الصبنري[30] العبدي[31] المقري اليمني المهجمي**، مقرئ فاضل، برع في علم القراءات والفقه والطب، وكان رجلاً صالحًا ذا سيرة جميلة، وله نظم متوسط وخط حسن. توفي كهلاً في مدينته المهجم باليمن سنة ٨١٥هـ[32].

ألف في الطب كتاب: (الرحمة في الطب[٣٣] والحكمة)، وصفه ابن الجزري[٣٤]، ووصف كتابه بقوله: «مقرئ فاضل، وطبيب حاذق، وهو مؤلف كتاب الرحمة في الطب والحكمة، مختصر لطيف مفيد»، ويتضح لنا من النص أنّ المؤلف كان قارئًا مشهورًا، وطبيبًا حاذقًا في عمله؛ أي بارع متمكن فيه، ووصف كتابه بأنّه مختصر لطيف مفيد.

ومن هذا الكتاب نسختان مخطوطتان بمكتبة الجامع الكبير الغربية بصنعاء، النسخة الأولى (طب ١٠) جاء فيها:

أوله: بعد البسملة والصلاة، وبعد فهذا كتاب مختصر، وضعته في علم الطب، وهذبت أغراضه، وجعلته جامعًا في حال الاختصار؛ لتروق بإيجازه القلوب والأبصار، ويسهل تناوله للطالب في درسه...

آخره:... الصفة الرابعة لقطع جميع العلل السوداوية: يؤخذ سمن منقص وعسل منزوع الرغوة...كل أسبوع مرة، أو في الشهر مرتين، أو مرة على قدر قوة الشخص وضعفه، فإنه نافع صحيح مجرب.

بخط نسخي جيد، دون تاريخ.

٣٥ ورقة، ٢١ سطرًا، ٢١×١٤سم.

(١-٣٥).

وجعل الكتاب في خمسة أبواب: الباب الأول في علم (حكم) الطبيعة وما أودع الله فيها من الحكمة، والباب الثاني في طبائع الأغذية والأدوية، والباب الثالث فيما يصلح للبدن في حال الصحة، والباب الرابع في علاج الأمراض الخاصة، والباب الخامس في علاج الأمراض العامّة المتنقلة في البدن[٣٥].

أما النسخة الثانية (طب ١١) فمرتبة على الأبواب الخمسة المذكورة نفسها، وهي نسخة إسماعيل بن يحيى بن محمد بن أحمد بن يوسف العنسي، بخط نسخي، مهمل النقط أحيانًا، في يوم الاثنين ٢٥ جمادى الآخرة ١٣٠٦هـ.

٢٣ ورقة، ٢٧ سطرًا، ٢٤ ×١٦ سم.

(٢٢١-٢٤٣).

تسبقها رسالة نافع الخلق في الطب، حدود الأمراض بالمجلد نفسه، يليه كتاب: برء ساعة في الطب لمحمد بن زكريا الرازي (٢٤٥-٢٤٧)[٣٦].

وتوجد مخطوطة أخرى من الكتاب نفسه بعنوان: الرحمة في علم الطب، في مكتبة الأحقاف للمخطوطات بتريم، رقم ٢٤٦٢ مجموعة الرباط ١٣٥٠هـ[٣٧].

٧- محمد بن أبي الغيث بن أبي الغيث {مكررة} بن علي بن حسن بن علي الجمال القرشي المخزومي الكمراني، نسبة لجزيرة كمران، ولد بأبيات حسين في اليمن، بالقرب من مدينة زبيد، وتفقه فيها بجماعة من علمائها، منهم عمر بن أحمد بن محمد بن زكريا، وعلي الأزرق، وأصبح أحد الفقهاء البارزين، وتقدم في الطب والنحو، وصنّف فيهما، وكان من المتبحرين في الفقه وفي سائر العلوم، ولم يزل على ذلك حتى توفي في منتصف شهر شعبان سنة ٨٥٧هـ بأبيات حسين، ودفن هناك[٣٨].

ذكر الحبشي أنه تحول في آخر حياته إلى علم الطب، واشتغل بالنظر في كتبه، وذكر مؤلفه المعنون: شفاء الأجسام في الطب[٣٩]، ولم يذكر السخاوي[٤٠] اسمه، بل اكتفى بالقول إنه صنف في الطب مصنفًا كبيرًا، ووصفه حاجي خليفة[٤١] بقوله: «بسط فيه القول، وأكثر من الفوائد، وكثيرًا ما يذكر من الأدوية ما لا يوجد تبعًا لمن قبله».

وقد نقل أكثره صاحب كتاب تسهيل المنافع[٤٢]، ذكر حاجي خليفة أن تسهيل المنافع في الطب والحكمة المشتمل على شفاء الأجسام، وكتاب

الرحمة للشيخ إبراهيم بن عبد الرحمن بن أبي بكر الأزرق[43]، ولا يزال كتاب الكمراني مخطوطًا.

٨- **يحيى بن أبي بكر بن محمد بن يحيى العامري الحرضي اليماني الشافعي**، ولد سنة ٨١٦هـ، محدث اليمن وشيخها، تفقه بفقهاء عصره وشيوخه، واستفاد منه طلبة العلم ورحلوا إليه، وله مصنفات كثيرة، منها: العدد فيما لا يستغني عنه أحد، في عمل اليوم والليلة، وغربال الزمان في التاريخ، وبهجة المحافل وبغية الأماثل في تلخيص السير والمعجزات والشمائل، توفي بحرض سنة ٨٩٣هـ، عن سبع وسبعين سنة، ممتعًا بسمعه وبصره، ودفن بجوار مسجده، الذي يُقرئ به في حرض[44].

ألف في الطب كتابه: (التحفة[45] الجامعة لمفردات الطب النافعة)، وهو مخطوط، منه نسخة في الامبروزيانا، وأخرى في مكتبة الجامع الغربية بصنعاء رقم ٦١ مجاميع[46].

وفي فهرس مخطوطات المكتبة الغربية بالجامع الكبير بصنعاء[47]، وصف لثلاث مخطوطات من التحفة الجامعة لمفردات الطب النافعة، المخطوط الأول أوله: بعد البسملة الحمد لله خالق الأجسام وما يعرض لها من الألم والضرر، ومعلم الطب لدفع ذلك الخطر...

آخره: مبتور، وآخر الموجود: ويقول إنّ أباك إبراهيم كان يعوذ بهما إسماعيل وإسحاق صلوات الله عليهم أجمعين، وقال رسول الله ﷺ...

بخط ضعيف، دون تاريخ.

٧ ورقات، ٢٢ سطرًا، ٢٣×١٧ سم. نحو٦٨.

(من ٨٤-٩١).

والنسخة الثانية نسخة حسن بن عبد الله بن محمد، بخط رديء، بدون تاريخ، ٤٥ ورقة مختلفة، ٢٢×٢٥سم.

(من ٩٢-١٣٥). علوم خفية ١.

والنسخة الثالثة بخط نسخي قديم، في يوم الخميس ١٦ شهر رجب ١٠٧١هـ.

(من ٦٩-١٠٨) مجموع ٥٠.

٩- **إبراهيم بن عبد الرحمن بن أبي بكر الأزرق، سماه الحبشي[48]: إبراهيم بن أبي بكر الأزرق**، وذكر أنه من أهل اليمن، لم يقف على ترجمته، ولعلّه من أهل القرن التاسع الهجري.

ألف الأزرق كتابين في الطب هما:

أ- **تسهيل المنافع في الطب[49] والحكمة[50]**، وذكر حاجي خليفة[51] أنّه يشتمل على شفاء الأجسام، وكتاب الرحمة[52]، وأوله: «الحمد لله المتعالي عن الأنداد الخ»، ذكر أنّه جمع فيه بين هذين الكتابين، وزاد عليهما من مصادر أخرى.

ونستنتج أن كتاب تسهيل المنافع في الطب والحكمة للأزرق، اعتمد اعتمادًا كبيرًا على كتابين هما: شفاء الأجسام في الطب، لمحمد بن أبي الغيث الكمراني - المار ذكره - وكتاب الرحمة في الطب لعبد الرحمن بن أبي بكر الأزرق، الذي نرجح أنّه والده في الأعم الأغلب. إضافة إلى اعتماده على مصادر أخرى مثل: اللقط، لعبد الرحمن بن علي ابن الجوزي، وبرء الساعة للرازي، وتذكرة السويدي، وغيرهم.

وكتاب تسهيل المنافع مخطوط، توجد نسخة منه في مكتبة الأحقاف بتريم، ضمن كتب الطب، تحت رقم ٢٤٥٩/ مجموعة الرباط، تاريخ نسخه سنة ١١١٥هـ[53]، ذكر الحبشي[54] أنّ هذا الكتاب طبع عدّة طبعات شعبيّة.

ب- **مغني اللبيب حيث لا يوجد الطبيب**: ذكر أنّه من تأليف الأزرقي - كما يسمى- اليماني، وهو مخطوط، تمت كتابة نسخته سنة ١١٨٠هـ، أوله: الحمد لله المتعالي عن الأنداد... الخ»، من كتب الخديوية[55]، ويلاحظ أن أوله يشابه تمامًا أول كتابه السابق تسهيل المنافع.

١٠- **جمال الدين محمد بن عمر بن مبارك بن عبد الله بن علي الحميري الحضرمي اليماني الشافعي، الشهير بـ: بحرق**، ولد ليلة النصف من

شعبان سنة ٨٦٩هـ بحضرموت، وأخذ عن علمائها، ثم رحل إلى مكة المكرمة سنة ٨٩٤هـ، وفي زبيد تلقى قواعد التصوف، ثم رحل إلى الهند، ووفد على سطانها، فزاد في تعظيمه وتبجيله، توفي بالهند سنة ٩٣٠هـ، وقيل مات مسمومًا، من مؤلفاته: (رسالة في الطب)[٥٦].

١١- سالم بن مرتضى بن عبد الله بن غنيمة الواسطي الحبوري، توفي بعد سنة ٩٥٧هـ، من علماء القرن العاشر الهجري، له:

- **شفاء الآلام فيما يعرض للأجسام**، أربعون حديثًا في الطب، استلها من كتاب (الطراز) السابق الذكر[٥٧]، مخطوط رقم ١٠٦٠، مكتبة الامبروزيانا[٥٨].

١٢- محمد بن أحمد بن راجح البرعي:

- **الدرر المنظومة في الأدوية المفردة المعلومة**، قصيدة لامية طويلة، مرتبة على فصول وأبواب في الطب، مخطوطة ١١٠٤ بمكتبة محمد حسن غمضان، بصنعاء[٥٩].

١٣- مطهر بن علي النعمان الضمدي، المتوفى سنة ١٠٤٩هـ.

له كتاب في الطب[٦٠].

١٤- أحمد بن محمد بن صلاح الشرفي، ولد سنة ٩٧٥هـ، من مشايخه الإمام القاسم بن محمد، وله تلامذة جهابذة، وله عدّة مصنفات، مثل: شرح الأساس، وشرح الأزهار في أربعة مجلدات، واللآلئ المضية، توفي سنة ١٠٥٥هـ بمعمرة من جبل هنوم وقبره هناك[٦١].

له كتاب في الطب[٦٢].

١٥- عبد اللطيف بن موسى بن علي المشرع[٦٣]. له كتاب: الموصل إلى الأغراض في مداواة الأمراض.

أوله: «بعد البسملة والحمدلة، وبعد فقد سنح لي أن أجمع كتابًا مختصرًا في علم الطب من مهمات كتب الأولين المجربة، معونة للمسلمين، ملتمسًا بذلك رضى رب العالمين...

آخره: «... فيه لمصالح المسلمين خالصًا لوجهه الكريم، ومسببًا لخيرات الدنيا والآخرة والعفو والعافية فيهما، وأن يختم لنا بخير الخاتم والسعادة السرمدية ولأحبابنا وأصحابنا خاصة، وللمسلمين عامة...

بخط نسخي، في يوم الاثنين ٢٨ ربيع الأول سنة ١٢٩٣هـ.

٤٣ ورقة، ٣٠ سطرًا، ٢٣×١٧ سم.

(١٨٠-٢٢٢).

المخطوط ضمن المجموع رقم ٣١[٦٤].

١٦- أحمد بن عبد الله بن إسماعيل بن يوسف ابن عبد الله الحارثي الواقدي[٦٥]، ذكر الحبشي[٦٦] لقبه فقط (الواقدي)، وقال: «لم أقف على ترجمته، وهو من أهل اليمن، وينسب إلى بني الحارث». له كتاب: (نور الأبصار)[٦٧] و(شفاء خواطر الأفكار)[٦٨]، ذكر الحبشي أن مؤلفه وضعه في خواص القات، منه نقولات في كتاب ترويح الأوقات ص٣٨، وإن الأستاذ زيد عنان أخبره بأن منه نسخة خطيّة عند أحد الأهالي[٦٩]، دون ذكر اسمه.

ورد في فهرس مخطوطات المكتبة الغربية أنّ كتاب (نور الأبصار وشفاء خواطر الأفكار) يضم الجزء الأول والثاني، ووصف كالآتي[٧٠]:

أوله: بعد البسملة والديباجة، وبعد فهذا مختصر التقطته من مفردات الأعشاب من غير إطناب ولا إسهاب من القانون الكبير للرئيس ابن سينا المعمول بالطابع الصحيح عن الغلط...».

آخره: «... الزايد والثآليل والباسور، ويزيل البهق والبرص طلاء، وإن حلّ وحسر وعقد سبع مرات أزال بياض العين من أي حيوان كان، وهو سم قاتل، فليتجنب الحاذق في تدبيره، فافهم والله أعلم».

نسخه يوسف بن علي.

بخط نسخي جيد، ج١ شهر جمادى الأولى سنة

١١٠١هـ، ج٢ في عام ١١٠٢هـ. ٣١٥ ورقة، ٢٠ سطرًا، ٢٩×١٨سم.

(٢١-٣٣٥).

انتهى الجزء الأول بالورقة ٢٣٧ بقوله: «وهنا انتهى نصف الكتاب في قسمة الحروف» وبدأ الجزء الثاني في الورقة ٢٣٨ بقوله بعد البسملة: «الفصل الخامس عشر في حرف السين من النصف الآخر، سعد» وينتهي في الورقة ٣٣٥ بالنهاية المذكورة، يسبقه ٢٠ ورقة في نقولات وفوائد وقصائد متفرقة.

المخطوط برقم ٢٩ طب.

١٧- **عبد الرحمن بن السيد أحمد باكثير اليمني الحضرمي**، من علماء القرن الحادي عشر، المتوفى في حدود سنة ١٠٨٠هـ[٧١]، له:

أ- **الزلال الصافي والدواء الشافي** «في الطب» مخطوطة مكتبة آل يحيى بتريم[٧٢].

ب- **كشف الغبار عن الإشارات فيما بقي من عمر هذه الدار**[٧٣].

١٨-**يحيى بن الحسين بن القاسم بن محمد**، ولد سنة ١٠٣٥هـ، وتلقى علومه على جماعة من علماء صنعاء، وأنّ عمه المتوكل على الله إسماعيل عرض عليه وظيفة حكومية كبرى فرفضها إيثارًا للعلم والتفرغ له، وكان له أثر في نشر السُنة باليمن، ولقي عناءً وقلاقل من قبل معاصريه في سبيل مسلكه الداعي للتمسك بالأحاديث الصحيحة، توفي سنة ١٠٩٩ هـ، تقريبًا، وقيل سنة ١١٠٠ هـ[٧٤].

مؤلفاته كثيرة في الحديث والسيرة النبوية والتاريخ، له في الطب كتاب:

- منافع الأبدان في الطب، بقلم المؤلف جامع[٧٥].

١٩- **محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن جار الله مشحم، الصعدي** الأصل، الصنعاني المولد والمنشأ، ولد سنة ١١٨٦هـ، ودرس على علماء عصره في سائر العلوم، وعلى عمه العلامة عبد الله ابن محمد مشحم، وله ذهن قويم، وفهم جيد، وذكاء متوقد، وحسن تصور باهر، وإدراك مفرط، واعتزل القضاء، بسبب الفتن التي سادت تهامة، ووصل إلى صنعاء، وأخذ عن العلامة الشوكاني في فنون الحديث، ثم مرض مرضًا طويلاً، وانتقل إلى رحمة الله في شهر رجب سنة ١٢٢٣هـ[٧٦].

انفرد الحبشي[٧٧]. فذكر له مؤلفًا في الطب بعنوان: (الدواء النافع في الفصد والحجامة من المنافع) ولم يوضح لنا هل هو مخطوط أم مطبوع، ورقمه ومكان حفظه إن كان مخطوطًا.

ويتضح لنا أن كتابه يتضمن أمورًا تتعلق بالطب الشعبي الذي كان معروفًا فيما يتعلق بعلاج بعض الأمراض بطريقة الفصد والحجامة، وبيان مدى منافع مثل هذه الطرق في علاج المرضى.

٢٠- **علي بن محمد بن يحيى بن إسماعيل السماوي**، ولد بعتمة سنة ١٢٢٥ هـ، وأخذ عن أبيه وعن محمد بن محمد السماوي، وأحمد بن محمد المعلمي وغيرهم. وكان من العباد الزهاد، توفي سنة ١٣٢٤هـ، له: (زبدة الأدوية من المفردات والمعاجين والأغذية)[٧٨].

٢١- ونختتم ذكر مشاهير علماء أهل اليمن في علم الطب بذكر مؤلفات أخرى في الطب، ألّفها بعض رجال أهل اليمن، وهي مؤلفات مخطوطة[٧٩]. في مكتبة الأحقاف بجامع تريم، وهي:

أ- **علي بن حسن العطاس**: (تذكرة وأدوية)، رقم المخطوطة ٢٤٥٨/ مجموعة الرباط.

ب- **محمد بن عمر الحداد**: (فوائد في الطب من حلية البنات والبنين لبحرق)، رقم المخطوطة ٢٤٦٧/ مجموعة الرباط، تاريخ نسخه سنة ١٣٠٠هـ.

ت- **من خزانة عبد الله بن علوي الحداد**: (نبذة في علم الطب)، رقم المخطوط: ٢٤٧٦/ مجموعة الرباط.

إسهامات علماء اليمن وسلاطين بني رسول في علم الطب البيطري

تنحصر اهتمامات علماء اليمن وسلاطين بني رسول في علم الطب البيطري بشكل محدد، يتعلق بالعناية والاهتمام بأصناف معينة من الحيوانات وبيطرتها، من معالجة أمراضها وتربيتها، خصوصًا الإبل والخيول، لما لها من أهمية متميزة في تراثنا العربي الإسلامي، فألفوا عنها وعن بيطرتها مؤلفات تتعلق بأمراضها وأصنافها وأصولها وبيان فضائلها.

ويأتي الحسن بن أحمد بن يعقوب الهمداني، المتوفى بعد سنة ٣٦٠هـ، في مقدمة علماء اليمن الذين أولوا جانبًا من الاهتمام بالحيوان من خلال مؤلفاتهم، فألف كتاب: (أخبار الإبل)[٨٠]، وهو من الكتب المفقودة، ونرجح أنّه كتاب يهتم بأصنافها وطبائعها وأمراضها وطرق مداواتها، وقيل إنّه ألف كتاباً بعنوان: (الحيوان)[٨١]، ولعله هو كتاب (أخبار الإبل)، وسماه حاجي خليفة[٨٢] (الحيوان المفترس)، والكتاب مفقود، ولعلّ هذا الكتاب يتناول الحيوانات المفترسة والوحشية التي تعيش بعيدًا عن أماكن الاستقرار والعمران؛ أي الحيوانات غير الأليفة.

نستدل من كتابي الهمداني أنهما يهتمان اهتمامًا خاصًا بالحيوان يعكس اهتمام أهل اليمن بتأليف كتب خاصة عن هذا الكائن وصفاته وطبائعه، ومنها الإبل التي تشكل البدايات الأولى لدراسة أمراض الحيوان وطرق معالجتها بصورة تدريجية، إذ سندرس أبرز المؤلفات التي اهتمت بهذا العلم، وحسب تسلسل مؤلفيها، وهم:

١- **أبو عبد الله محمد بن أبي بكر الفارسي**، المتوفى سنة ٦٧٧هـ (المترجم له في علم الطب).

- له كتاب: (التبصرة في علم البيطرة)[٨٣].

٢- **ممهد الدين عمر بن يوسف الرسولي**، المتوفى سنة ٦٩٦هـ.

- (المغني في البيطرة): رتبة على مقدمة وتسعين بابًا، قال في مقدمته: «هذا كتاب مختصر فيما جربناه وجربه أهل الخبرة من حكماء الخيل من أهل اليمن، في أمراض الخيل وما يعرض لها من سائر أنواع الأمراض وأسبابها وعلاماتها وعلاجاتها، فخير الكلام ما قل ودل... إلخ».

ومن هذا الكتاب نسخ مخطوطة عديدة[٨٤]، وذكر آخرون[٨٥] أنّ المغني في البيطرة من مؤلفات الملك الأشرف عمر بن يوسف الرسولي.

ولم يرد في فهرس مخطوطات المكتبة الغربية بالجامع الكبير بصنعاء[٨٦]. اسم مؤلف المغني في البيطرة، بل ورد بعد العنوان ما نصّه: ((لم يستدل عليه))، وجاء وصفه كما يأتي:

أوله: بعد البسملة والديباجة، وبعد فهذا كتاب مختصر جمعناه وجربه أهل الخبرة من حكماء الخيل من أهل اليمن في أمراض الخيل، وما يعرض لها من سائر أنواع الأمراض وأسبابها وعلاماتها وعلاجاتها... وهي المقدمة السابقة نفسها.

آخره: فإذا كان البرام بين الظلفين فيكون بعد هذا أن يقلع فوق الظلفين والبنيتين يحجل عليها بالمكوى كيًّا لطيفًا خفيفًا حتى يمنع الورم أن يطلع إلى سائر أرجلها، فإنّه سم يضرها، فافهم ذلك إن شاء الله تعالى.

- بخط نسخي معتاد في شهر ذي القعدة ١١١٩هـ، ٧٠ ورقة مختلفة، ٢١×١٥سم.

- الكتاب مقسم إلى تسعين بابًا، فيها ٧٦ بابًا في الخيل وأمراضها وعلامات تلك الأمراض وعلاجها، ثم ٢٤ {الصواب:١٤} بابًا في ذكر البغال والحمير والإبل والبقر والغنم، وما يعرض لها من أمراض وطرق علاجها.

٣- الملك المجاهد **علي بن داود بن يوسف الرسولي**: ولد سنة ٧٠٦هـ، تولى الملك بعد وفاة

والده الملك المؤيد داود سنة ٧٢١هـ. وفي سنة ٧٥١هـ توجّه إلى مكة المكرمة للحج، فبلغ الركب المصري أنه عازم على نزع سلطة مصر عن الحجاز وإلحاقه باليمن، فأجمعوا به وأحاطوا بمخيمه، وكلّفوه بالسفر معهم إلى مصر، فلم يعارض، ورحلوا به، فأقام بمصر ١٤ شهرًا، وعاد فانتظم أمره إلى أن توفي بعد سنة ٧٦٤هـ، ونقل إلى تعز. كان المجاهد عاقلاً رشيدًا لبيبًا شجاعًا مهابًا، له أعمال خيرية وعمرانية كثيرة في اليمن(٨٧).

وكان مشاركًا في عدّة فنون، ويقال إنه أعلم بني رسول، وكان شاعرًا فصيحًا(٨٨).

له من المؤلفات في علم الطب البيطري كتابان، هما:

أ- **(الأقوال الكافية والفصول الشافية في علم البيطرة)**، قال فيه: «أحببت أن أجمع مختصرًا أودعه ما أحاط به معرفة علمي ومعرفتي عيانًا أو مباشرة ما ذكر فيه ما يحمد منها {أي الخيل} ، وما يذم، وما يستحب، وما يكره مما يجب على السايس والرائض أن يتعهد من مداراة أخلاقها ومداراة أمراضها وعللها ما سأبينه في مواضعه إن شاء الله من الكتاب؛ لتكون حجة لراويه وتبصرة لرائيه.

وكنت أول من عني بجمع فضائلها وألحق ذكر أوائلها إذا كانت من خصائص العرب ومناسب اليمن، ولم أقتصر على ذكر الخيل العربية منها دون غيرها، بل أضفت إليها ذكر أصناف الخيل والبراذين والبغال والحمير، وألحق أيضًا بها ذكر الجِمال وأنسابها». قسمه على ستة فصول:

الفصل الأول: فيما جاء في فضائل الخيل ومحمودها في الكتاب العزيز والحديث والحث عليها.

الفصل الثاني: في صفاتها وخلقها وألوانها وشياتها وأسمائها ومحمودها ومذمومها ودوائرها، وما يستحب منها وما يكره، وما يجوزه أهل الهند منها وذكر عتاقها وهجائِها ومقرمها.

الفصل الثالث: في ذكر حملها ونتاجها وتربيتها وسياستها وأنسابها ورياضتها وسباقها وأعمارها، ومدّة الانتفاع بها، وما جاء من الأخبار في السباق في الجاهلية والإسلام.

الفصل الرابع: في ذكر أمراضها وأسبابها ومداواتها، وذكر العلّة التي حدثت سنة ٧٢٧ بإقليم اليمن.

الفصل الخامس: في ذكر أسماء الخيل المشهورة في الجاهلية والإسلام، وما جاء فيها من الأخبار، وذكر ما اشتهر في المملكة اليمنية، ثم في المملكة الرسولية من خيولنا وخيول آبائنا وأجدادنا، وما اتصل من أخبارها.

الفصل السادس: في ذكر خيول العجم والبراذين والبغال، وما يحمد منها وما يذم، وذكر الجمال.

- منه نسخة مخطوطة في ١٢٨ ورقة بمكتبة المتحف البريطاني برقم ٣٨٣٠(٨٩).

ب- **كتاب في الخيل وصفاتها من أنواها وبيطرتها**(٩٠)، ويسمى: **(البيطرة للخيل)**(٩١).

جاء في أوله: «هذه نكت مستحسنة وجدت تعاليق بخط السلطان المجاهد. أما خدمة السايس لها أعني الدواب كافّة والخيل خاصّة، وقد علمنا أمورهم وما يفعلون من خدمتهم... إلخ».

- منه نسخة مخطوطة بخط قديم في ١٠٠ ورقة بمكتبة الجامع «الكتب المصادرة» مصورة بدار الكتب المصرية برقم ١٠٧(٩٢).

نعتقد أنّ هذا الكتاب يختلف تمامًا عن الكتاب السابق، يتضح لنا من خلال ما ورد عنه تحت عنوان: البيطرة للخيل، لعلي بن داود بن يوسف، المتوفى ٧٦٤هـ؛ إذ جاء وصفه كما يأتي(٩٣):



أوله: بعد البسملة «... نكت مستحسنة وجدت تعاليق بخط السلطان المجاهد قدس الله سرّه، وأما خدمة السايس لها أعني الدواب كافة والخيل خاصة...»

آخره: «...وقيل إنّ عمر الفيل ثلاثمائة سنة، قالوا ظهر فيل في أيام المتوكل فعاش أربعمائة سنة، وأكثر ما يعيش الفيل عندنا في اليمن خمسين أو ستين سنة وما دونها، والله سبحانه وتعالى أعلم».

بخط نسخي نفيس، لم يذكر تاريخ نسخه.

٢٠١ صفحة، ٢١ سطرًا، ٢٥×١٥ سم

طب بيطري.

٤- **أحمد بن محمد الحيمي،** المتوفى سنة ١١٥١هـ: أحمد بن محمد بن الحسن بن أحمد الحيمي، اليوسفي، الجمالي الكوكباني، الخطيب البليغ الشاعر، ولد بمدينة شبام كوكبان، ونشأ فيها، وأخذ العلم عن جماعة من أعيان العلماء، كان خطيبًا مصقعًا، تولى الخطابة بجامع شبام، ثم انتقل إلى صنعاء سنة ١١٤٠هـ، فتولى الخطابة فيها، وكان من أكابر أدباء اليمن، توفي سنة ١١٥١هـ، ومولده سنة ١٠٧٣هـ[٩٤].

- **له: (نجوم الليل الطالعة على غرر الخيل)،** لعله في بيطرة الخيل، مخطوطة بمكتبة عارف حكمت مصورة بجامعة الرياض رقم ١٢٥٨ أدب[٩٥].

يتضح لنا أنّ التأليف في الطب البيطري من قبل علماء اليمن يمثل قدرًا ضئيلاً جدًّا، ويتركّز الاهتمام في التأليف بكل من الخيول والإبل، ونرجح أن سبب ذلك يعود إلى اهتمام العرب اهتمامًا كبيرًا بهذين الصنفين من الحيوانات؛ لاستخدامهما في التنقل والحرب بصورة خاصة، مما يعكس اهتمامهم بجانب مهم جدًّا من تراثهم القبلي في البادية باستخدام الخيل من قبل الفرسان في الحروب، وكذلك في التنقل من مكان إلى آخر إضافةً إلى اهتمامهم بالإبل التي تمثل جزءًا كبيرًا من تراثهم، واستخدامها في حمل البضائع التجارية وانتقالهم عليها من مكان إلى آخر؛ إذ عرفت بـ:« (سفينة الصحراء).

الخلاصة:

أوضحنا مدى إسهامات أهل اليمن من العلماء والسلاطين الرسوليين في التراث العلمي العربي من خلال مؤلفاتهم العديدة في علم الطب والطب البيطري، وهي إسهامات متواضعة ومحدودة، تتمثل بمؤلفات ألّفها أطباء مختصون، وأخرى مؤلفات في صناعة الأدوية والأغذية، التي تشكل جانبًا مهمًا من جوانب علم الطب، المعروف اليوم بـ: الصيدلة، ويلاحظ أنّ كثيرًا من المؤلفين كانوا من الفقهاء ورجال الدين والأدباء وهواة العلم، منطلقين في ذلك من مرضاة الله سبحانه وتعالى للأجر والثواب، فكان بعضها إرشادات ونصائح طبية، اقترنت بالأحاديث النبوية الشريفة، والآخر منها يمثل الطب الشعبي السائد، مما يؤكد أثر العامل الديني والروحي في إصدار مثل هذه المؤلفات.

والمؤلفات الخاصة بالطب البيطري تعكس أهمية خاصّة من خلال اهتمامها بالحيوان وبيطرته؛ أي علاج أمراضه ومكافحتها، وتركزت تلك المؤلفات على الإبل والخيول، لما لها من أهمية في حياة العرب.

إنّ هذه المؤلفات جميعًا، التي كانت نتاج مرحلة تاريخية طويلة خلال العصور الإسلامية، تكشف لنا ملامح جديدة ومفيدة من حياة مجتمعنا العربي والإسلامي في مجال التطور العلمي ومواكبة مسيرته، ولتلك المؤلفات أهمية كبيرة لو توافرت الإمكانات اللازمة لتحقيقها ونشرها للإفادة منها؛ إذ إنّها تشكل ينبوعًا ثرًّا من ينابيع تراثنا وحضارتنا الزاهرة، نحن أحوج إليها من غيرنا، فالتراث يبقى قليل الأهمية إذا لم يعد النظر فيه،

ويعتنى به العناية اللائقة، وما دامت كتب التراث مخطوطة ومحفوظة في أماكن بعيدة، يصعب الاستفادة منها الفائدة العلميّة المتوخّاة، وستكون فريسة للآفات التي تعبث بها في أماكن خزنها، وهذه مسؤولية مراكز التراث العلمي العربي المنتشرة في أرجاء وطننا العربي.

وتجدر الإشارة إلى أننا لم نعثر من بين هذه المؤلفات على حالة التخصص الدقيق في بعض الأمراض خصوصًا أمراض الأطفال وأمراض العيون وأمراض المعدة والعظام.. بل إنّ معظم هذه المؤلفات كانت شاملة، تناولت صناعة الأدوية وطرق معالجة الأمراض الشائعة والمعروفة، المنتشرة بين الناس، وقد نشر البعض منها مثل كتاب المعتمد في الأدوية المفردة للملك المظفر الرسولي المتوفى سنة ٦٩٤هـ، وطبع مرتين، كما طبع بعضها طبعات شعبية محدودة غير معروفة.

وفي الختام لا يسعنا إلا تأكيد الدعوة للعمل على تظافر الجهود العلميّة لنشر هذا التراث العلمي، الذي يعزز مسيرة أمتنا العربية، ويوضح دور أهل اليمن وإسهامهم الفاعل في مسيرة العلم والنور، التي شعت على الإنسانية في العصور الإسلامية ضمن مسيرتهم الظافرة في موكب الحضارة والتقدم الزاهر لأمتنا العربية المجيدة. والله من وراء القصد. ■

●●●

الحواشي

١- محاضرات في تاريخ العلوم العربية والإسلامية١/ ٣٧ - ٣٨.
٢- عيون الأنباء في طبقات الأطباء:٧-٨.
٣- عيون الأنباء:١٠-١٢، ينظر عن استخدام الإنسان للنبات في معالجة الأمراض، النباتات الطبية عند العرب:١١-١٦.
٤- إنباه الرواة على أنباه النحاة:١/ ٢٧٩.
٥- ينظر: إنباه الرواة:١/٢٧٩-٢٨٤، وذكر في الصفحة الأخيرة وفاته بسجن صنعاء سنة ٣٣٤هـ، مصادر الفكر العربي الإسلامي في اليمن:٤٠٤، ٤٩٥، وذكر في الصفحتين وفاته سنة ٣٤٤هـ، ودرس الاستاذ حمد الجاسر حياة الهمداني تفصيلاً، وأشار إلى أنّ وفاته بعد سنة ٣٣٤هـ، مقدمة كتاب جزيرة العرب للهمداني:٢٩-٣١، وعن تفصيل حياته ينظر: المصدر نفسه ٦-٣١، والهمداني مصادره وآفاقه العلميّة:٣-٢٤، وذكر وفاته بعد سنة ٣٦٠هـ، المصدر نفسه:١٨، معجم الأطباء:١٦١-١٦٤.
٦- إنباه الرواة:١/٢٨٣، معجم الأطباء:١٦٣، الهمداني:١٩، ٢٢، ٣١، مصادر الفكر:٤٩٥، مقدمة كتاب صفة الجزيرة العرب للهمداني:٢٨.
٧- العقود اللؤلؤية في تاريخ الدولة الرسولية: ١/ ١٧٨، مصادر الفكر: ٤٨٣، ٤٩٥.
٨- مصادر الفكر: ٥٤٨.
٩- فهرس مخطوطات المكتبة الغربية بالجامع الكبير:٥٤٨.
١٠- المصدر نفسه:٥٤٩.
١١- العقود اللؤلؤية:١/١٧٨.
١٢- مصادر الفكر: ٤٩٥.
١٣- العقود اللؤلؤية:١/٨٧-٢٢٨، قرة العيون بأخبار اليمن الميمون:٢/٢١-٤٨. مصادر الفكر: ٥٥٢.
١٤- العقود اللؤلؤية:١/ ٢٣٤.
١٥- المصدر نفسه، والصفحة نفسها.
١٦- العسجد المسبوك للملك الأشرف الغساني:٥٧، المعتمد في الأدوية المفردة: مقدمة الطبعة الثانية: و اعتمدنا في بحثنا على الطبعة الثانية للكتاب.
١٧- ...
١٨- كتاب الجامع في الأدوية المفردة، ينظر عنه وعن مؤلفه: النباتات الطبية:٦٥-٦٨.
١٩ الأعلام المستدرك:٢/٢٦٦، مصادر الفكر:٥٥٤ وقد وهم حين ذكر في ص:٥٥٦: أنّ المعتمد من مؤلفات ولد المظفر يوسف، وهو الملك الأشرف عمر، وهذا خطأ، وجاء في معجم الأطباء:٣٢٤: ولعله عمر بن يوسف الأشرف أيضًا صاحب كتاب المعتمد المطبوع في القاهرة.
٢٠- كتاب البيان في كشف أسرار الطب للعيان، مخطوط مكتبة الأحقاف رقم ٢٤٥٢، البيان في الطب مخطوط رقم ٢٤٥١ مجموعة الكاف، والبيان أسرار الطب مخطوط رقم ٢٤٥٠ ضمن مجموعة الكاف فهرس مكتبة الأحقاف:٢/٢٠٩.
٢١- ينظر عن ترجمته العقود اللؤلؤية:١/٢٣٩-٢٥٠، قرة العيون:ق٢/٥١-٥٤، مصادر الفكر:٥٥، مصادر تاريخ اليمن:١٣١، العسجد المسبوك:٥٦-٥٧.
٢٢- جاء في مقدمة كتاب العسجد المسبوك:٥٧-٥٨ أنّ مؤلفات نسبت إلى الملك الأشرف عمر، مثل المعتمد في مفردات الطب، وكتاب الجامع في الطب، وتحفة الآداب في التواريخ والأنساب.
ووهم الاستاذ الحبشي (مصادر الفكر:٥٥٦-٥٥٧)

وأخطأ حين نسب إلى الملك الأشرف كتاب: المعتمد في الأدوية المفردة، وهو كتاب والده الملك المظفر يوسف المتوفى سنة ٦٩٤، راجع هامش رقم ١٩، والكتاب مطبوع باسمه وهو معجم بأسماء الأدوية الطبية والأعشاب وما يحتاج إليه الطبيب من عقاقير.

٢٣- مصادر الفكر: ٥٥٦.

٢٤- العقود اللؤلؤية:١/ ٢٣٤، مصادر الفكر: ٥٥٦.

٢٥- العطايا السنية والمواهب الهنية في المناقب اليمنية، مخطوط رقم ٣٥١، ورقة ٤٠أ.

٢٦- العقود اللؤلؤية:١/ ٢٤٩، قرة العيون:ق٢/ ٥١.

٢٧- العطايا السنية ورقة:٤٠أ، معجم الأطباء:٣٢٣-٣٢٤.

٢٨- مصادر الفكر: ٣٢٣.

٢٩- المصدر نفسه: ٥٩٤، وذكر نسخة أخرى مخطوطة بمكتبة جستربيتي رقم (٣٠٨٨).

٣٠- الصبنري: بضم الصاد المهملة ونون ساكنة بعد موحدة مضمومة، لقب به اليمني المهجمي، غاية النهاية في طبقات القراء:٢/ ٣١٥، واسمه في مصادر الفكر: ٤٩٥ الصبنري.

٣١- ذكر بلقب: العبدي مرتين، فهرس مخطوطات المكتبة الغربية بصنعاء:٥٤٩، وسمي في الصفحة نفسها مرتين: محمد المهدي بن علي، مهدي بن علي، وسمي مهدي بن علي بن إبراهيم المقرئ، له كتاب (الرحمة في علم الطب) فهرس مكتبة الأحقاف:٢/ ٢١٠.

٣٢- غاية النهاية:٢/ ٣١٥-٣١٦، مصادر الفكر: ٤٩٥.

٣٣- الرحمة في علم الطب فهرس مكتبة الأحقاف:٢/ ٢١٠

٣٤- غاية النهاية:٢/ ٣١٥-٣١٦.

٣٥- فهرست مخطوطات المكتبة الغربية:٥٤٩.

٣٦- المصدر نفسه:٥٤٩-٥٥٠

٣٧- فهرست مكتبة الأحقاف بتريم:٢/ ٢١٠.

٣٨- الضوء اللامع لأهل القرن التاسع:٨/ ٢٧٨، مصادر الفكر: ٤٩٥، معجم الأطباء:٣٦٥.

٣٩- مصادر الفكر:٤٩٥، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون:١٠٤٩.

٤٠- الضوء اللامع لأهل القرن التاسع:٨/ ٢٧٨، وينظر: معجم الأطباء:٣٦٥.

٤١- كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون:١٠٤٩.

٤٢- مصادر الفكر:٤٩٥.

٤٣- كشف الظنون: ١/ ٤٠٧، وسندرس كتاب تسهيل المنافع في الطب والحكمة ضمن مؤلفات الطب في اليمن.

٤٤- الضوء اللامع لأهل القرن التاسع:١٠/ ٢٢٤، البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع:٢/ ٣٢٧، مصادر الفكر:٤٩.

٤٥- ذكر اسم الكتاب التحفة في الطب، الضوء اللامع:١٠/ ٢٢٤، البدر الطالع:٢/ ٣٢٧.

٤٦- مصادر الفكر:٤٩٥.

٤٧- المصدر نفسه: ٥٤٤.

٤٨- مصادر الفكر:٤٩٦، وسماه حاجي خليفة في كشف الظنون: ١/ ٤٠٧ إبراهيم بن عبد الرحمن بن أبي بكر الأزرق.

٤٩- سماه الحبشي تسهيل المنافع في الطب، مصادر الفكر:٤٩٦.

٥٠- كشف الظنون: ١/ ٤٠٧، فهرست مكتب الأحقاف بتريم:٢/ ٢٠٩، مخطوطة تحت رقم ٢٤٥٩مجموعة الرباط.

٥١- كشف الظنون: ١/ ٤٠٧.

٥٢- شفاء الأجسام في الطب للكمراني المترجم له تحت رقم ٧، وكتاب الرحمة في الطب، لعبد الرحمن بن أبي بكر الأزرق والد إبراهيم المترجم له تحت رقم ٧، وهو مخطوط رقم ٢٤٦١، فهرست مكتبة الأحقاف بتريم:٢/ ٢١٠.

٥٣- فهرست مكتب الأحقاف بتريم:٢/ ٢٠٩، وذكر في مصادر الفكر:٤٩٦ أنه مخطوط بجامع تريم رقم ١١٥٦، ولعله تصنيف قديم للمخطوط.

٥٤- مصادر الفكر:٤٩٦.

٥٥- إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون: ٢/ ٥١٩.

٥٦- الضوء اللامع:٨/ ٢٥٣، مصادر الفكر:١٢٣ انفرد بذكر مؤلفه: رسالة في الطب، المرجع نفسه:٤٩٦.

٥٧- الطراز المنتزع من كتاب المعتمد للعلامة محمد بن يحيى بهران المتوفى ٩٥٧هـ،، مصادر الفكر:٥٤.

٥٨- مصادر الفكر:٥٤، ٤٩٦.

٥٩- المصدر نفسه: ٤٩٦.

٦٠- المصدر نفسه: ٤٩٦.

٦١- البدر الطالع:١/ ١١٩وهامشها، مصادر الفكر:١٢٧.

٦٢- مصادر الفكر:٤٩٦.

٦٣- فهرس مخطوطات المكتبة الغربية/٥٥٩، ووهم الحبشي فذكر أنّ مؤلفه موسى بن عجيل المشرع، ولعله المترجم له في خلاصة الأثر:٤/ ٤٣١، وكان موسى بن أحمد بن عجيل من كبار الصوفية، توفي سنة ١٠٩٧هـ، وذكر أنّ الكتاب مخطوط في جامع الغربية ٤ مجاميع، من نسخة أخرى بمكتبة آل يحيى بتريم. مصادر الفكر:٤٩٦.

٦٤- فهرس مخطوطات المكتبة الغربية:٧٣٢،٥٥٩ .

٦٥- المصدر نفسه: ٥٦٠.

٦٦- مصادر الفكر: ٤٩٦.

٦٧- كذا ذكر في مصادر الفكر: ٤٩٧.

٦٨- فهرس مخطوطات المكتبة الغربية:٦٦٠.

٦٩- مصادر الفكر: ٤٩٧.

٧٠- المصدر نفسه: ٥٦٠.

٧١- هدية العارفين أسماء المؤلفين والمصنفين: ١/ ٥٤٨، مصادر الفكر:٤٩٧.

٧٢- مصادر الفكر:٤٩٧.

٧٣- هدية العارفين أسماء المؤلفين والمصنفين: ١/ ٥٤٨، مصادر الفكر:٤٩٧.

٧٤- البدر الطالع:٢/ ٣٢٨-٣٢٩، مصادر الفكر: ٥٧-٥٨، ٨٦.

٧٥- مصادر الفكر:٤٩٧.

٧٦- البدر الطالع:٢/ ١١٦-١١٩، مصادر الفكر: ٢٩٥.

٧٧- مصادر الفكر: ٢٩٧.

٧٨- المصدر نفسه:٨٩، ٤٩٧.

٧٩- فهرست مكتبة الأحقاف بتريم:٢/٢٠٩-٢١١.
٨٠- الهمداني مصادره وآفاقه العلميّة:٢٠ ويسمى كتاب الإبل، أو الإبل، مقدمة صفة جزيرة العرب للهمداني:٢١، ٢٥.
٨١- الهمداني:١٩، مقدمة صفة جزيرة العرب للهمداني: ٢٥.
٨٢- كشف الظنون:مج٢/١٤١٥، مقدمة صفة جزيرة العرب للهمداني: ٢٥.
٨٣- العقود:١/١٧٨، مصادر الفكر:٤٩٥.
٨٤- مصادر الفكر:٥٥٧. ذكر خمس نسخ مخطوطة منه
٨٥- مصادر تاريخ اليمن:١٣٢، مقدمة كتاب العسجد المسبوك للملك الأشرف الغساني:٥٧.
٨٦- المصدر نفسه:٥٦٣.
٨٧- ينظر عن ترجمتهاالعقود اللؤلؤية:٢/١٣ ١٠٧-، قرة العيون:٢/٦٧ ٩٤-، مصادر الفكر:٥٧١.
٨٨- العقود اللؤلؤية:٢/١٠٥، قرة العيون:٢/٩٢، مقدمة كتاب العسجد المسبوك للملك الأشرف الغساني:٥٩.
٨٩- مصادر الفكر: ٥٧٢.
٩٠- المصدر نفسه: ٥٧٣.
٩١- فهرس مخطوطات المكتبة الغربية بالجامع الكبير بصنعاء:٥٦٣.
٩٢- مصادر الفكر:٥٧٣.
٩٣- فهرس مخطوطات المكتبة الغربية بالجامع الكبير بصنعاء:٥٦٣.
٩٤- البدر الطالع:٢/١٠٣-١٠٤، مصادر الفكر: ٣٤٥.
٩٥- مصادر الفكر:٤٩٧.

المصادر والمراجع

- **الأعلام**، لخير الدين الزركلي، بيروت، ١٣٩٠هـ/١٩٧٠م.
- **إنباه الرواة على أنباه النحاة**، للقفطي، تح. محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٣٦٩هـ/١٩٥٠م.
- **إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون**، للبغدادي، مكتبة المثنى، بغداد، د.ت.
- **البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع**، للشوكاني، دار المعرفة، بيروت، د.ت.
- **الضوء اللامع لأهل القرن التاسع**، للسخاوي، مكتبة القدسي، القاهرة، ١٣٥٤هـ-١٣٥٥هـ.
- **العسجد المسبوك**، للأشرف الغساني، تح. شاكر محمود عبد المنعم، بغداد، ١٩٧٥م.
- **العطايا السنيّة والمواهب الهنيّة في المناقب اليمنية**، للأفضل الرسولي، مخطوط، دار الكتب المصرية، رقم ٣٥١ تاريخ.
- **العقود اللؤلؤية في تاريخ الدولة الرسولية**، للخزرجي، تصح. محمد بن علي الأكوع، ط٢، مركز الدراسات والبحوث اليمني - صنعاء، دار الآداب - بيروت، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.
- **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**، لابن أبي أصيبعة، دار الفكر، بيروت، ١٣٧٦هـ/١٩٥٦م.
- **غاية النهاية في طبقات القراء**، لابن الجزري، نشر برجستراسر، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٣٥٢هـ/١٩٣٣م.
- **فهرس مخطوطات المكتبة الغربية بالجامع الكبير**، لمحمد سعيد المليح، وأحمد محمد عيسوي، منشأة المعارف، الإسكندرية، د.ت.
- **فهرس مكتبة الأحقاف بتريم**، المركز اليمني للأبحاث الثقافية، فرع سيئون، حضرموت - اليمن.
- **قرة العيون بأخبار اليمن الميمون**، لابن الديبع، تح. محمد بن علي الأكوع، مطبعة السعادة، القاهرة، ١٣٩٧هـ/١٩٧٧م.
- كشف الظنون، لحاجي خليفة، مكتبة المثنى، بغداد، د.ت.
- **محاضرات في تاريخ العلوم العربية والإسلامية**، للدكتور فؤاد سزكين، معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية، فرانكفورت، ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م.
- **مصادر تاريخ اليمن في العصر الإسلامي**، لأيمن فؤاد السيد، المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية، القاهرة، ١٩٧٤.
- **مصادر الفكر العربي الإسلامي في اليمن**، لعبد الله الحبشي، مركز الدراسات اليمنية، صنعاء، ١٩٧٩م.
- **المعتمد في الأدوية المفردة**، للمظفر الرسولي، تصح. مصطفى السقا، ط٢، عيسى البابي الحلبي، القاهرة، ١٣٧٠هـ/١٩٥١م.
- **معجم الأطباء**، للدكتور أحمد عيسى بك، ط١، القاهرة، ١٣٦١هـ/١٩٤٢م.
- **النباتات الطبية عند العرب**، للدكتور ناصر حسين صفر، الموسوعة الصغيرة ١٤٤، بغداد، ١٩٨٤م.
- **هدية العارفين**، للبغدادي، استانبول، ١٩٥١م.
- **الهمداني مصادرة وآفاقه العلميّة**، لمحمود إبراهيم الصغيري، مركز الدراسات والبحوث اليمني، صنعاء، د.ت.

جزء فيه أجوبة مشايخ الإسلام
رحمهم الله

ابن حجر، والقاياتي من الشافعية،
والعيني وابن الديري من الحنفية،
والعز الحنبلي من الحنابلة
عن مسألة التاريخ

جمع:

الحافظ شمس الدين السخاوي

حققه وقدم له وعلق عليه

بـدر العمرانـي

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله وآله وصحبه،

أما بعد، فإنّ الكلام في الجرح والتعديل جائزٌ بإجماع من يعتد به من سلف الأمّة وأئمتها، من باب النصح لدين الله عز وجل وليس غيبة، وما شذ عن هذا إلا بعض من لا علم عنده.

قال الإمام أبو عيسى الترمذي رحمه الله: «وقد عاب بعض من لا يفهم على أصحاب الحديث الكلام في الرجال، وقد وجدنا غير واحد من الأئمة من التابعين، وقد تكلموا في الرجال، منهم: الحسن البصري، وطاووس قد تكلما في معبد الجهني، وتكلم سعيد بن جبير في طلق بن حبيب، وتكلم إبراهيم النخعي، وعامر الشعبي في الحارث الأعور. وهكذا روي عن أيوب السختياني، وعبد الله بن عون، وسليمان التيمي،وشعبة بن الحجاج، وسفيان الثوري، ومالك بن أنس، والأوزاعي، وعبد الله بن المبارك، ويحيى بن سعيد القطان، ووكيع بن الجراح، وعبد الرحمن بن مهدي، وغيرهم من أهل العلم، أنهم تكلموا في الرجال، وضعفوا، فما حملهم على ذلك عندنا، والله أعلم، إلا النصيحة للمسلمين، ولا نظن أنهم أرادوا الطعن على الناس أو الغيبة، إنما أرادوا عندنا أن يبينوا ضعف هؤلاء لكي يعرفوا؛ لأنّ بعضهم من الذين ضعفوا كانوا أصحاب بدعة، وبعضهم كانوا مهتمين في الحديث، وبعضهم كانوا أصحاب غفلة وكثرة خطأ، فأراد هؤلاء الأئمة أن يبينوا أحوالهم شفقة على الدين وتبيينا؛ لأنّ الشهادة في الدين أحق أن يتثبت فيها من الشهادة في الحقوق والأموال»[1].

فهذه الرسالة فيها ما يقرر ويثبت هذه القاعدة من طرف أئمة هذا الفن كابن حجر والبدر العيني، إجابة عمن عدّ هذا الأمر غيبة، وتنفيذاً لدعواه .

وكان تنظيمي للبحث كما يأتي:

١- مقدمة.

٢- الترجمة للأعلام وأصحاب الأجوبة.

٣- التحقيق والتعليق على الرسالة بما يسمح له المقال من تخريج لحديث وتوثيق لنص...

فنسأل المولى عز وجل أن يثيبنا على عملنا هذا، ويجعله في صحيفتنا مع صالح الأعمال، إنه سميع مجيب.

---

(١) شرح علل الترمذي:٥٧/٥٩.

ترجمة السخاوي[2].

اسمه ونسبه:

محمد بن عبد الرحمن بن محمد بن أبي بكر بن محمد، الملقب شمس الدين أبو الخير، وأبو عبد الله ابن الزين، أبو الجلال، أبو الفضل، وأبو محمد، السخاوي القاهري الشافعي.

مولده:

ولد في ربيع الأول سنة إحدى وثلاثين وثمانمائة، بحارة بهاء الدين، علو الدرب المجاور لمدرسة شيخ الإسلام البلقيني.

طلبه للعلم واعتناؤه به:

حفظ القرآن بالقراآت وجوّده، وحفظ عمدة الأحكام، والتنبيه، والمنهاج الأصلي، وألفية ابن مالك، والنخبة. وحفظ ألفية العراقي، وشرح النخبة، وغالب الشاطبية. وكلما حفظ كتابًا عرضه على شيوخ عصره.

قرأ على أحد النحاة الشهاب أبي العباس المناوي مقدمته المسماة «الدرة المضيئة»، وأخذ العربية عن الشهاب الأبذي المغربي، والجمال ابن هشام الحنبلي حفيد سيبويه وقته الشهير.

حضر على الشمس الونائي الروضة في الفقه. وكذا القاياتي، والعلم البلقيني، وشرح الفية العراقي على الزين السندبسي، والزين قاسم الحنفي.

وسمع الحديث على إمام الأئمة الشهاب ابن حجر، وتخرج به فيه، لكثرة ملازمته واختصاصه به إلى أن توفي.

ومما قرأ عليه الاصطلاح، والألفية وشرحها، ومقدمة ابن الصلاح، والتقريب، ومعظم تعجيل المنفعة، واللسان بتمامه، ومشتبه النسبة، وتخريج الرافعي، وتلخيص مسند الفردوس...

وأذن له غير واحد من هؤلاء المشايخ، ومن غيرهم بالافتاء والتدريس والإملاء.

مكانته:

قال الزين قاسم الحنفي: وقد كان هذا المصنف - يعني المترجم - بالرتبة المنيفة في حياة حافظ العصر، وأستاذ الزمان، حتى شافهني بأنّه أنبه طلبتي الآن.

وقال الحافظ التقي ابن فهد الشامي: زين الحفاظ، وعمدة الأئمة الأيقاظ، شمس الدنيا والدين، ممن اعتنى بخدمة حديث المرسلين، واشتهر بذلك في العالمين، على طريقة أهل الدين والتقوى، فبلغ فيه الغاية القصوى.

---

(٢) عن الضوء اللامع: ٨/١٠-٣٢ باختصار.

مؤلفاته:

صنف وألّف الكثير، ومن مصنفاته: فتح المغيث شرح ألفية الحديث - الإعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ- المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة - الذيل على طبقات القراء لابن الجزري- الجواهر والدرر في ترجمة شيخ الإسلام ابن حجر - القول المنبي في ترجمة ابن عربي - الضوء اللامع لأهل القرن التاسع - عمدة الصحاب في معرفة الألقاب - ترتيب شيوخ الطبراني....

وفاته:

توفي رحمه الله سنة اثنتين وتسعمائة بالمدينة المنورة، يوم الأحد في الثامن والعشرين من شعبان، ودفن بالبقيع بجوار الإمام مالك.

ترجمة الحافظ ابن حجر[٣]

اسمه ونسبه:

أحمد بن علي بن محمد بن محمد بن علي بن أحمد، أبو الفضل الكناني العسقلاني المصري، ثم القاهري الشافعي. ويعرف بابن حجر، وهو لقب لبعض آبائه.

مولده:

ولد في ثاني عشر شعبان سنة ثلاث وسبعين وسبعمائة بمصر العتيقة.

طلبه للعلم واعتناؤه به:

حفظ القرآن وهو ابن تسع عند الصدر السفطي شارح مختصر التبريزي، والعمدة، وألفية ابن العراقي، والحاوي الصغير، ومختصر ابن الحاجب الأصلي، والملحة وغيرها.

وبعد بلوغه لازم الشمس ابن القطان في الفقه والعربية والحساب وغيرها، وقرأ عليه جانبًا كبيرًا من الحاوي. وكذا لازم في الفقه والعربية النور الآدمي، وتفقه بالأبناسي...

وعكف على الزين العراقي، وتخرج به، وانتفع بملازمته، وقرأ عليه ألفيته وشرحها، ونكته على ابن الصلاح دراية وتحقيقًا. والكثير من الكتب الكبار والأجزاء القصار. وحمل عنه من أماليه جملة، واستملى بعضها. ثم بعد ذلك أذن له المشايخ كالبلقيني والعراقي في الإفتاء والتدريس.

مكانته:

ارتحل إليه الأئمة، وتبجح الأعيان بالوفود عليه، وكثرت طلبته، حتى كان رؤوس العلماء من كل مذهب من تلامذته، وأخذ الناس عنه طبقة بعد أخرى، وألحق الأبناء بالآباء والأحفاد، بل أبناءهم بالأجداد، ولم

---

(٣) عن الضوء اللامع:٢/٣٦-٤٠.

يجتمع عند أحد مجموعهم، وقهرهم بذكائه، وتفوق تصوره، وسرعة إدراكه، واتساع نظره، ووفور آدابه، وامتدحه الكبار، وتبجحه فحول الشعراء بمطارحته، وطارت فتواه التي لا يمكن دخولها تحت الحصر في الآفاق.

وشهد له شيخه العراقي بأنه أعلم أصحابه بالحديث . وقال كل من التقي الفاسي والبرهان الحلبي: ما رأينا مثله.

كثيرة سارت بها الركبان مسير الشمس في السماء، منها:

- فتح الباري شرح صحيح البخاري - تغليق التعليق - بلوغ المرام- المطالب العالية بزوائد المسانيد الثمانية - مختصر زوائد البزاز - تهذيب التهذيب - تقريب التهذيب - لسان الميزان .

توفي رحمه الله في أواخر ذي الحجة سنة اثنتين وخمسين وثمانمائة، وكان له مشهد لم ير من حضره من الشيوخ فضلاً عمن دونهم مثله، وشهد أمير المؤمنين والسلطان فمن دونهما الصلاة عليه، وقدم السلطان الخليفة للصلاة، ودفن تجاه تربة الديلمي بالقرافة...



محمد بن علي بن محمد بن يعقوب بن محمد الشمس، أبو عبد الله، ابن النور القاياتي، القاهري الشافعي، ابن أخت الفخر القاياتي.

ولد سنة خمس وثمانين وسبعمائة تقريباً بالقايات من أعمال البهنساوية.

حفظ القرآن، وحفظ المنهاج، وابن الحاجب الأصلي، وألفية النحو، وكذا التسهيل ... وحضر دروس البلقيني، وكذا درس الأبناسي وابن الملقن. وأخذ الفقه والفرائض عن عمّه، وأخذ الأصول عن قنبر العجمي.. ولازم الهمام العجمي في الأصلين والنحو والصرف.. وسمع عليه غالب ما أقرأه من الكشاف... وجود القرآن في بعض القراء، وسمع اتفاقا على العز بن جماعة تُساعيات جده الأربعين، والوالي العراقي

(٤) عن الضوء اللامع: ٨/٢١٢-٢١٤ باختصار.

الكثير، ولازمه وأخذ عنه شرح الألفية لوالده ... وأخذ عن الحافظ، وسمع عليه الكثير من كتب الحديث .. ولم يزل يدأب حتى تقدم في الفنون كلها.

مكانته:

كان إمامًا، عالمًا، علامة، غاية في التحقيق، وجودة الفكر والتدقيق، مزيحا للمشكلات بجلي عبارته، ومريحًا من التعب بواضح عباراته، فكره الثاقب غاية في الاستقامة، ونظره الصائب لو رام اعوجاجا لم يبلغه ميزان العلم مرامه، بعد صيته، وشاع ذكره، وخشي فوته، وصار شيخ الفنون بلا مدافعة، ومن به تقر العيون بعد النظر والمطالعة، لا يمتري في تحقيقه وصحة فكره ممترٍ، ولا يتوقف في ذلك إلا حاسد أو مفترٍ، تصدى للإقراء زمانًا، فانتفع به خلق، وتزاحم الناس عليه من سائر أرباب الفنون والطوائف والمذاهب، وانتشرت تلامذته، وصاروا رؤساء في حياته، وتحرى الفتاوى...

مصنفاته:

كان مقلا في الباب، ومما أثر عنه فيه:

كتب على المنهاج قطعًا متفرقة، كثر اعتناؤه فيها بدفع كلام الأسنوي،وعمل ذيلاً ونكتًا على المهمّات.

وفاته:

توفي رحمه الله في المحرّم سنة خمسين وثمانمائة، وصلى عليه في سبيل المؤمني في مشهد فيه السلطان والقضاة والعلماء والأعيان، وخلق تقدمهم أمير المؤمنين، ثم دفن بتربة سعيد السعداء.

ترجمة سعد بن الديري (٥)

اسمه ونسبه:

سعد بن محمد بن عبد الله بن سعد بن أبي بكر بن مصلح بن أبي بكر سعد، شيخنا القاضي سعد الدين شيخ المذهب، وطراز علمه المذهب، العالم الكبير، وحامل لواء التفسير، أبو السعادات ابن القاضي شمس الدين النابلسي الأصل، المقدسي الحنفي، نزيل القاهرة، ويعرف بابن الديري نسبة لمكان بمردا، جبل نابلس، أو الدير الذي بحارة المرداويين من بيت المقدس.

مولده:

ولد في يوم الثلاثاء سابع عشر رجب سنة ثمان وستين وسبعمائة، وقيل غير ذلك، ببيت المقدس.

طلبه للعلم واشتغاله به:

حفظ القرآن عند الشيخ حافظ وغيره. وكتبا منها: الكنز، وبعض المنظومة، وجميع مختصر ابن

---

(٥) ترجمته هاته مختصرة من كتاب الضوء اللامع: ٤/٢٤٩-٢٥٣.

الحاجب الأصلي، والمشارق لعياض. وحفظ أكثره في اثني عشر يومًا، وكان سريع الحفظ، مفرط الذكاء، فعني به أبوه، وأعانه هو بنفسه، فأكب على الاشتغال. وتفقه بأبيه، وبالكمال الشريحي، وسمع دروسه في الكشاف، وبحميد الدين الرومي، والعلاء ابن النقيب وغيرهم.

وعن والده أخذ الأصلين والمعاني والبيان. وكذا أخذ المعاني والبيان عن خير الدين، وأصول الفقه أيضًا مع النحو عن الشمس ابن الخطيب الشافعي.

والنحو فقط عن المحب الفاسي، والكمال المذكور.

وسمع على أبي الخير ابن العلائي، وإبراهيم ومحمد ابني العماد إسماعيل القلقشندي الصحيح. ووالده، والشهاب ابن المهندس، والزين القباني في آخرين منهم بقراءة محمد بن كريم العطار.

وأجاز له النجم بن الكشك، والصدر بن العز، والصدر سليمان الياسوفي، والشهاب الحسباني، والشرف الغزي، والزين القرشي.

كان إمامًا عالمًا علامة، جبلاً في استحضار مذهبه، قوي الحافظة حتى بعد كبر السن، سريع الإدراك، شديد الرغبة في المباحثة في العلم والمذاكرة به مع الفضلاء والأئمة، مقتدرًا على الاحتجاج لما يروم الانتصار له، بل لا ينهض أحد يزحزحه غالبًا عنه، ذا عناية تامّة بالتفسير ولا سيما معاني التنزيل، يحفظ من متون الأحاديث ما يفوق الوصف، غير ملتزم الصحيح من ذلك، وعنده من الفصاحة وطلاقة اللسان في التقرير ما يعجز عن وصفه، لكن مع الإسهاب في العبارة، وصار منقطع القرين، مفخر العصرين، ذا وقع وجلالة في النفوس، وارتفاع عند الخاصة والعامّة على الرؤوس من السلاطين والأمراء والعلماء والوزراء فمن دونهم...

لم يشغل رحمه الله نفسه بالتصنيف مع كثرة اطلاعه وحفظه، ولذلك كانت مؤلفاته قليلة، منها:

شرح العقائد المنسوبة للنسفي. والكواكب النيّرات في وصل ثواب الطاعات إلى الأموات. والسهام المارقة في كبد الزنادقة. وفتوى في الحبس بالتهمة، وأخرى في هل تنام الملائكة أم لا؟

وهل منع الشعر مخصوص بنبينا ﷺ أم عام في جميع الأنبياء عليهم السلام.

توفي رحمه الله عن وعكة ألمت به في تاسع ربيع الآخر سنة سبع وستين وثمانمائة بمصر القديمة، فحمل في محفة إلى المؤيدة، فغسل ثم صلي عليه بمصلى المؤمني، ثم دفن بتربة الظاهر خشقدم.

ترجمة البدر العيني[6]

اسمه ونسبه:

محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن حسين بن يوسف بن محمود، البدر، أبو محمد، وأبو الثناء ابن الشهاب، الحلبي الأصل، العنتابي المولد، ثم القاهري الحنفي، ويعرف بالعيني.

مولده:

ولد في سابع عشري رمضان سنة اثنتين وستين وسبعمائة بعنتاب.

طلبه للعلم واعتناؤه به:

قرأ القرآن، ولازم الشمس محمد الراعي بن الزاهد بن أحد الآخذين عن الركن قاضي قرم، وأكمل الدين، ونظرائهما في الصرف والعربية والمنطق وغيرها. وكذا أخذ الصرف والفرائض السراجية، وغيرهما عن البدر محمود بن محمد العنتابي الواعظ، وقرأ المفصّل في النحو، والتوضيح مع متنه التنقيح على الأثير جبريل بن صالح البغدادي تلميذ التفتازاني... وتفقه بأبيه وبميكائيل، أخذ عنه القدوري، والمنظومة قراءة، والمجمع سماعًا. وبالحسام الرهاوي قرأ عليه مصنفه البحار الزاخرة في المذاهب الأربعة... وأخذ محاسن الاصطلاح عن مؤلفه البلقيني ... وسمع على العسقلاني الشاطبية، وعلى الزين العراقي صحيح مسلم، والإلمام لابن دقيق العيد، وقرأ على التقي الدجوي الكتب الستة، ومسند عبد والدارمي، وقريب الثلث الأول في مسند أحمد...

مكانته:

كان إمامًا، عالمًا، علامة، عارفًا بالصرف والعربية وغيرها، حافظًا للتاريخ واللغة، كثير الاستعمال لها، مشاركًا في الفنون، ذا نظم ونثر، مقامه أجل منها.

لا يمل من المطالعة والكتابة، كتب بخطه جملة ... وقلمه أجود من تقريره، وكتابته حسنة مع السرعة، حتى استفيض عنه أنه كتب القدوري في ليلة.

وقال ابن خطيب الناصرية في تاريخه: وهو إمام فاضل مشارك في علوم، وعنده حشمة، ومروءة، وعصبية، وديانة.

تصانيفه:

كان كثير التصنيف ، والتأليف، ومن تصانيفه:

عمدة القارئ شرح صحيح البخاري - شرح معاني الآثار للطحاوي - كشف اللثام شرح سيرة ابن هشام - العلم الهيب شرح الكلم الطيب - رمز الحقائق في شرح كنز الدقائق - رجال الطحاوي.

---

(٦) عن الضوء اللامع: ١٠/١٣١- ١٣٥ .

توفي رحمه الله ليلة الثلاثاء، رابع ذي الحجة، سنة خمس وخمسين، ودفن من الغد بمدرسته التي أنشأها بعد أن صلى عليه المناوي بالأزهر، وعظم الأسف على فقده، ولم يخلف بعده في مجموعة مثله.

ترجمة عز الدين الحنبلي[7]

عبد العزيز بن علي بن أبي العز بن عبد العزيز بن عبد المحمود العز البكري التيمي القرشي البغدادي، ثم القدسي، الحنبلي، ويعرف بالعز القدسي البغدادي.

ولد قبيل سنة سبعين وسبعمائة ببغداد

حفظ القرآن، وتلاوة الروايات، وتفقه على شيوخها، وسمع في سنة تسعين من محمد بن عبد الرحمن ابن عبد المحمود السهروردي، شيخ العراق، ثم بعد سنين من ولده أحمد، وكلاهما ممن يروي عن السراج القزويني، وتعانى عمل المواعيد.

كان فقيهًا متقشفًا طارحًا للتكلف في ملبسه ومركبه؛ بحيث يردف عبده معه على بغلته، ويتعاطى شراء حوائجه بنفسه ماشيًا.

اختصر المغني لابن قدامة في أربع مجلدات، وضمّ إليه مسائل من المنتقى لابن تيمية وغيره، سماه الخلاصة، وشرح الخرقي في مجلدين، وكذا اختصر الطوفي في الأصولي، وعمل عمدة الناسك في معرفة المناسك، ومسلك البررة في معرفة القراءات العشرة، وبديع المعاني في علم البيان والمعاني، وجنة السائرين الأبرار. وجنة المتوكلين الأخيار: تشتمل على تفسير آيات الصبر والتوكل في مجلد . والقمر المنير في أحاديث البشير النذير. وشرح الجرجانية، وغير ذلك.

توفي رحمه الله في مستهل ذي الحجة سنة ست وأربعين وثمانمئة، بمقبرة باب كيسان.

(٧) عن الضوء اللامع: ٤/٢٢٢-٢٢٣.

اعتمدت في التحقيق على نسخة مصورة عن النسخة الأصلية المحفوظة بليدن. عنوانها مكتوب بخط الحافظ السخاوي.

ثم استعنت بنسخة شيخنا العلامة المحقق محمد بو خبزة، حفظه الله، وهي مستنسخة عن النسخة الأصلية بخطه.

عدد أوراقها:١٣.

عدد الأسطر:١٣ سطرًا في كل صفحة.

عدد الكلمات: ما بين ٩ -١٢ كلمة في كل سطر.

نوع الخط: خط مشرقي مقروء.

تنبيه:

ذكر في العنوان أنه قد أدرج بآخرها جواب الحافظ السخاوي، وهذا غير وارد؛ إذ آخر جواب في الرسالة هو جواب العز الحنبلي.

وجواب السخاوي أظنه هو كتابه «الإعلان بالتوبيخ لمن ذمّ التاريخ»، بدليل أنه لمح إلى هذه الأجوبة بقوله فيه: «وقد ذكر محاسنه، وفوائده شيوخنا: القاياني، وأستاذنا العيني، وابن الديري، والعز الحنبلي». والظاهر أنّ الكتاب كان ملصقًا بالرسالة، فلما صورت استغني عن الكتاب لتداوله وطبعه. والله أعلم.

راموز ورقة العنوان النسخة الأولى

راموز الورقة الأولى النسخة الأولى

راموز الورقة الأخيرة النسخة الأولى

راموز ورقة العنوان النسخة الثانية

راموز الورقة الأولى النسخة الثانية



النص المحقق

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله

وقع السؤال عن مؤرخ يذكر تراجم الناس على ما يعلم من خير وشر، وسالكًا في ذلك مسلك من سلفه من العلماء المعتبرين، والأئمة الماضين؛ إذ هم القوم بهم يقتدى، وعليهم يعول، قاصدًا بذكر الشر التنفير عمن يكون ذلك صفته عنه، مما عساه ينقل عنه في ذلك أمر ديني، ربما زلّ فيه تبعًا لهواه، ناظرًا إلى قوله ﷺ: (بئس أخو العشيرة)[8] مؤتمرًا بعموم أمره ﷺ:(أنزلوا الناس منازلهم)[9]، متثبتًا فيه بقول إمام الجرح والتعديل، يحيى بن معين، وقد لامه بعضهم في مثل ذلك، فقال: «لأن يكون هؤلاء خصمائي أحبُّ إليّ من أن يكون خصمي رسول الله ﷺ». مستبصرًا بكلام بعض أكابر السلف: /ق٢أ/ «هذا العلم دين، فانظروا عمن تأخذون دينكم»[10]، مقتديًا بنجوم هذه الأمة خصوصًا الأئمة الأعلام، فقد قال الإمام أبو حنيفة: «ما لقيت أصدق من عطاء، ولا أكذب من جابر الجعفي»[11]، وقال الإمام مالك في حق ابن إسحاق منع إمامته: «كان يكذب»[12]، وقال الإمام الشافعي في حق حرام بن عثمان: «الرواية عن حرام حرام»[13]، «ومن روى عن مقاتل قاتله الله»، وأبي جابر البياضي: «بيض الله عينيه»[14]. وعن الإمام أحمد في كتابه العلل من ذلك مالا ينحصر، وغيرهم ممن خلف بعدهم إلى هذا الزمان، ولا سيما إذا كان المؤرخ ناقلاً ذلك عن أحد ممن تقدم، وذلك مع استحضاره، وخوفه مما ورد في اتباع الهوى، وعدم ميله إليه /٢ب/، فاعترض عليه معترض في ذلك، وقال: هذه غيبة لا تحل، ويجب على فاعله التعزيز، وكثر عليه التشنيع، فهل هو مصيب في أنّ ذلك

---

(٨) أخرجه البخاري في الأدب، باب ما يجوز من اغتياب أهل الفساد والريب:٥٢٩/١٠. ومسلم في البر والصلة والآداب. باب حسن العشرة.

(٩) أخرجه مسلم في مقدمة صحيحه عن عائشة. شرح النووي:٥٥/١.

(١٠) سيأتي عزوه فيما بعد.

(١١) ذكره الذهبي في الميزان:٣٨٠/١. لكن بلفظ: «ما رأيت فيمن رأيت أفضل من عطاء، ولا أكذب من جابر الجعفي. وما أتيته بشي إلا جاءني فيه بحديث، وزعم أن عنده كذا وكذا حديثًا لم يظهرها».

(١٢) المشهور أنه قال عنه: «انظروا إلى دجال من الدجاجلة، لما قيل له إنّ ابن إسحاق يقول: «أعرضوا علي علم مالك فإني بيطاره». الميزان:٣٨٩/٤. والقول والصواب فيه ما قال الذهبي في ميزانه: «فالذي يظهر لي أنّ ابن إسحاق حسن الحديث، صالح الحال صدوق، وما انفرد به، ففيه نكارة، فإن في حفظه شيئًا، وقد احتج به أئمة، والله أعلم»: ٣٩٥/٤.

(١٣) الميزان: ٤٦٨/١، وقالها أيضًا يحيى بن معين الجوزجاني.

(١٤) الميزان: ٦٣/٥.

غيبة لا تحل؛ إذ هوغيبة مباحة، وهل المؤرخ مأجور مثاب على ذلك إذا قصد به ما ذكره، وهل يُلام من نفر من هذا العلم، ويكون غائبًا لمن لا يحصى كثرة ممن تقدّم من كبائر العلماء، وأئمة الدين، لا مطعن فيهم سوى ذلك؟

فأجاب شيخ مشايخ الإسلام، حافظ العصر، الشهاب ابن حجر، رحمه الله، بما نصّه:

الذي يتصدى لكتابة التاريخ، قسمان:

❖ قسم يقصد به ضبط الوقائع، فهو غير متقيد بصنف منه، ولكن يلزمه التحري في النقل، فلا يجزم إلا بما يتحققه، ولا يكتفي بالنقل الشائع، ولا سيما إنّ ترتب على ذلك مفسدة من الطعن في حق أحد من أهل العلم والصلاح/١٣أ/، وإن كان في الواقعة أمر قادح في حق المستور[١٥]، فينبغي أن لا يبالغ في إفشائه، ويكتفي بالإشارة؛ لئلا يكون المذكور وقعت منه فلتة، فإذا ضبطت عليه لزمه عارها أبدا، فيحتاج المؤرخ أن يكون عارفًا بمقادير الناس، وبأحوالهم، وبمنازلهم، فلا يرفع الوضيع، ولا يضع الرفيع.

❖ **والقسم الثاني:** من يقتصر على تراجم الناس، فمنهم من يعمم، ومنهم من يتقيد، وعلى كل منهما أن يسلك المسلك المذكور في حق من يترجمهم، بالمشهور بالخير والدين والعلم، لا يتبع مساويه، فإنه غير معصوم، والمستور قد تقدم حكمه، والمجاهر بالفسق والفجور؛ إذا خشي من ستر حاله مفسدة، كالاغترار بجاهه، أو ماله، أو نسبه، فيضم إلى من ليس على طريقته، /٣ب/ فهذا يجوز له بهذا القصد أن يبين حاله بالنسبة لرفيقه، أو أخيه، أو قريبه، كأخوين مثلاً اشتهرا بالعلم، وأحدهما كان مشهورًا بالعفة والديانة، والآخر بعكسه، وربما وجب عليه بيان حال هذا المجاهر؛ إذا كان هناك من يغتر به، وقد بسط شيخ الإسلام النووي القول في ذلك في آخر كتاب الأذكار[١٦]، وبين حال من يباح ذكره بما فيه، وأحال عليه في زيادات الروضة، فمن أراد الوقوف عليه فقد أرشدته إليه، ومن جملته بيان حال المحدث، ثم الذي يتقيد بصنف من الناس، تارة يكون محدثًا، وتارة يكون غير محدث، فالمحدث أصل وضع فنه: بيان الجرح والتعديل، فمن عابه بذكره لعيب المجاهر بالفسق، فهو جاهل أو ملبس، أو مشارك للمجاهر في صفته، فيخشى أن يسري إليه الوصف. ثم هذا المحدث /١٤أ/ يكون تارة بلغ درجة الاجتهاد في الجرح والتعديل، وتارة يكون ناقلاً عن غيره، فالأول هو الذي تقدّم تفصيل حاله، والثاني: يلزمه تحري الصدق في النقل، ولا يعتمد على مجرد التشنيع من كل أحد، فإنّ للناس أغراضًا متفاوتة، بل ينظر في الناقل له، فإن كان ثقة ليس بمتهم في المنقول عنه، فليعتمده، وإن سماه فهو أبرأ لساحته، وإن شك فيه فليقتصر على الإشارة، ولا يجزم بما يتردد فيه، بل يأتي فيه بصيغة التمريض، وإن كان الناقل له ممن ينسب إلى المجازفة، أو كان بينه وبين المنقول عنه حظ نفس،

---

(١٥) هو من روى عنه اثنان فصاعدا، ولم يوثق، وسمي مجهول الحال، انظر النكت على نزهة النظر:١٣٥.

(١٦) ص: ٤٢٨.

فليجتنب النقل، فإن اضطر إلى ذلك، فليكشف أمره، ويتبرأ من عهدته، وأمّا كلام أئمة النقل في الجرح والتعديل: فأشهر من أن يذكر له أمثلة، وقد /٤ب/ خاض في ذلك من لم يشك في ورعه، كالإمام أحمد، والبخاري، وهو القائل: «ما اغتبت أحدا منذ علمت أنّ الغيبة حرام»[١٧]، ومن المتأخرين: الحافظ تقي الدين عبد الغني[١٨] صاحب (الكمال في معرفة الرجال) الذي هذبه الحافظ المزي، فلقد كان من الورع بمكان مشهور، وأمّا اعتراض من اعترض في ذلك زاعمًا أن ذلك غيبة، فإن كان جاهلاً فليعلم، فإن أصرّ، فليؤدبه ما يليق به، ليرتدع عن الخوض فيما ليس له به علم، وإن كان منسوبًا للعلم، فاللوم عليه أشد؛ لأنّه يصير معاندًا، فليقابل بما يليق به من الزجر حتى يرجع عن الطعن في البريء، والذب عن المجتري، ويثاب ولي الأمر - أيده الله تعالى - على ذلك، وبالله التوفيق.

وأجاب العلامة محقق العصر/٥أ/ شيخ الإسلام، شمس الدين القاياتي رحمه الله بما نصّه: إذا كان على الوجوه المذكورة، فهو من النصيحة التي يثاب مرتكبها، ويكون آثمًا بفرض كفاية، وقد قام بواجب أسقط بقيامه به الحرج عن غيره، ومن هنا قيل: إنّ القيام بفرض الكفاية يفضل القيام بفرض العين[١٩]، والله سبحانه وتعالى أعلم بالصواب.

وأجاب العلامة، شيخ الإسلام، أحفظ أهل عصره لمذهبه، سعد الدين ابن الديري الحنفي، رحمه الله، بما نصّه:

لا ينكر على من سلك في ذلك مسلك أهل الضبط والإتقان، وتجنب المجازفة، واحتاط لنفسه في ذلك، فإن أصل ذلك من الواجبات التي لا يسع الإخلال بها، والقواعد التي يتعين حفظها ورعايتها، فإن /٥ب/ خطر الدين أعظم من خطر الدنيا، وقد شرط في الحقوق الماليّة رعاية العدالة، وثبوت الأهليّة، فأحرى أن يتعين ذلك في الأحكام الشرعية صونا لها عن التغيير والتحريف خصوصًا، فمن غلب عليه هواه، فأضله عن هداه، كالمبتدعة، والدعاة إلى الضلال، فيجب الاحتياط بكشف أحوال نقلة الأخبار، والتفرقة بين من يوثق بقوله، ويركن إلى روايته،وبين من يجب الإعلام بحاله، فلا ينكر على من اعتمد في قوله على أقوال المعروفين بذلك، الجانبين للأهواء، بل يكون فاعل ذلك محمودًا مثابًا إذا صدقت نيته، واستقامت طريقته، والله أعلم.

---

(١٧) هدي الساري:٤٨٠.

(١٨) هو الحافظ تقي الدين، عبد الغني بن عبد الواحد بن علي المقدسي الجماعيلي.، ولد سنة إحدى وأربعين وخمسمئة،وتوفي سنة ستمئة . سير أعلام النبلاء:١٩/٥-٣٦.

(١٩) وهو قول أهل التحقيق من الأصوليين: قال به الجويني والد إمام الحرمين، وابنه، والأستاذ أبو إسحاق الاسفراييني....

قال إمام الحرمين: «الذي أراه أنّ القيام بفرض الكفاية أفضل من فرض العين؛ لأنّ فاعله ساع في صيانة الأمّة كلّها عن المأثم، ولا شك في رجحان من حل محل المسلمين أجمعين في القيام بمهم من مهمّات الدين». انظر التمهيد في تخريج الفروع على الأصول: ٧٥-٧٦.

وأجاب العلامة، شيخ الإسلام، أوحد المصنفين، بدر الدين العيني الحنفي /٦أ/ رحمه الله بما نصّه: هذا الرجل الذي يذكر تراجم الناس، إن كان على الصفة التي ذكرها المستفتي بقوله: ولا سيما إذا كان هذا المؤرخ ناقلاً عن أحد ممن تقدمه إلى آخره، فلا حرج عليه، والرد عليه لا يجوز؛ لأنّ بذلك يحصل التمييز بين القول الحق والقول الباطل، ولا يعرف هذا إلا بمعرفة القائل به، وذلك أن ناسًا من أهل البدع والضلال أدخلوا في معاني القرآن ما ليس منه، وتعرضوا لسنة النبي ﷺ بالزيادات والنقصان، وأنشأ الله تعالى في كل عصر من النقاد من ميزوا البهارج[٢٠] من الجياد، وتكلموا في الرواة بالجرح والتعديل، خوفًا من نقلهم بالتغيير والتبديل، وكان في /٦ب/ العصر المتقدّم مثل الأئمة الأربعة رضي الله عنهم كما ذكرهم المستفتي، ثم من بعدهم مثل يحيى بن معين، وأبي زرعة الرازي، ووكيع، وسفيان الثوري، وأمثال هؤلاء، ثم من بعدهم جماعة كثيرون، وقد ذكروا في الكتب المتعلقة بهذا الشأن، وأما قول المعترض: فإنّ هذه غيبة. فليس كذلك. وقد قال الإمام ابن الجوزي، وقد استشعر بعض جهلة الزهّاد، ومن قل علمه من العباد، أنّ ذلك القدح غيبة، وهذه غيبة عن معرفة حراس الشرائع، وجهل بمقدار الوسائل والذرائع، وقال محمد بن بشار: قلت لأحمد ابن حنبل: إنّه ليشتد عليَّ أن أقول: فلان ضعيف، فلان كذاب. فقال: إذا سكت أنت،وسكت أنا، فمن يعرف الجاهل /٧أ/ والصحيح من السقيم؟[٢١].

وقال ابن أبي حاتم: باب وصف الرواة بالضعف، وأنّ ذلك ليس بغيبة[٢٢]. ثم روى بإسناده عن عفان قال: «كنت عند إسماعيل بن علية، فحدّث رجل عن رجل بحديث، فقلت: لا تحدّث عن هذا، فإنّه ليس يثبت، فقال اغتبته، فقال إسماعيل بن عليه: «ما أغتابه، ولكنّه حكم عليه أنّه ليس يثبت».

ثم إنّ الرجل استدل على ما ذكره من تراجم بقوله ﷺ: (بئس أخو العشيرة)[٢٣]؛ فإنّه ليس بغيبة؛ لأنّه ذكر ما هو فيه من الأمور غير المرضيّة[٢٤] حتى يحترز عنه الناس، وذكر هذا العلم دين فانظروا عمّن تأخذون دينكم، قال ابن أبي حاتم[٢٥]: ثنا أبي ثنا الأنصاري، حدّثني ابن عون، عن محمد بن سيرين قال: «هذا العلم دين /٧ب/ فانظروا عمن تأخذون دينكم».

---

(٢٠) جمع بهرج. وهو كل رديء من الدراهم وغيرها. ينظر: لسان العرب:٢/٢١٧. روى ابن أبي حاتم في الجرح والتعديل عن عمرو بن قيس قال: ينبغي لصاحب الحديث أن يكون مثل الصيرفي الذي ينتقد الدراهم، فإنّ الدراهم فيها الزائف والبهرج، وكذلك الحديث.

(٢١) ذكره ابن رجب في شرح علل الترمذي:٦٠.

(٢٢) الجرح والتعديل:٢/٢٣.

(٢٣) قد تقدم تخريجه.

(٢٤) في الأصل: غير معرفة بالألف واللام، والصواب ما أثبته..

(٢٥) الجرح والتعديل:٢/١٥، باب في الأخبار أنها من الدين.

قلت: الاسناد كذلك هو مثبت بالأصل، وفي الجرح والتعديل هكذا: قال ابن أبي حاتم: نا أحمد بن عصام الأنصاري، نا أزهر بن سعد السمان عن ابن عون...

وروى بإسناده عن هشام - يعني: ابن حسان- قال: قال محمد - يعني ابن سيرين-: انظروا عمن تأخذون هذا الحديث، فإنما هو دينكم.

وروى الضّحاك بن مزاحم أيضًا هكذا.

فعرفت من هذا أن قول المعترض المذكور: أن هذا غيبة لا تحل، وعلى فاعله التعزير غير صحيح؛ لأنّه طعن في أكابر العلماء من المحدثين، وغيرهم من أهل الجرح والتعديل، والتعزير يجب عليه في هذه المقالة.

وأمّا الكلام في المؤرخين المتأخرين الذين كتبوا التاريخ، مثل ابن الجوزي وسبطه[٢٦]، والخطيب، وابن عساكر، وأمثالهم، فإنهم لم يريدوا بهذا إلا وقوف الناس من أهل العلم على ذلك؛ ليميزوا /٨أ/ المعدل من المجروح.

وأما الذي يكتب التاريخ في زماننا هذا: فإن كان نقله عن مشاهدة وعيان، أو بأخبار ثقات، فلا بأس بذلك؛ لأنّ فيه فوائد كثيرة لا تخفى على المتأمل، والكلام فيه كثير يحتاج إلى توريق مجلدات. والله أعلم بالصواب.

وأجاب العلامة، شيخ الإسلام، عمدة المذهب، عز الدين الحنبلي، رحمه الله، بما نصّه: لا شك في جلالة علم التاريخ، وعظم موقعه من الدين، وشدّة الحاجة الشرعية إليه؛ لأنّ الأحكام الاعتقادية والمسائل الفقهية مأخوذة من كلام الهادي من الضلال، والمبصر من العمى، والنقلة لذلك هم الواسطة بيننا وبينه، فوجب البحث عنهم، والفحص عن أحوالهم، وهذا أمر مجمع عليه، والعلم /٨ب/ المتكفل بذلك، هو علم التاريخ، ولهذا قيل: إنّه من فروض الكفاية، وقد اختلف في فرض الكفاية، هل هو أفضل من فرض العين لسقوط التكليف بفعله عن الفاعل وغيره، بخلاف العين، ومن الأمور الاعتقادية: الأخبار النقلية المحضة، كحديث أم زرع[٢٧] والألف دينار، لوجوب اعتقاد صدق ذلك. مع ما فيه - مع ذلك - من فوائد جليلة، وأمور نفيسة، من الأحاديث النبوية، والمسائل العلميّة، والمباحث النظرية، والأشعار التي هي جلّ مواد العلوم الأدبية، كاللغة والمعاني وغيرها، وعدّتها اثنا عشر علمًا. والوقائع المحصلة للعقل التجريبي، والمواعظ النافعة، واللطائف المفيدة لترويح النفس، وفيه حديث ذكره الراغب /٩أ/ وغيره: روحوا النفوس، فإن لها نفرات كنفرات الإبل)[٢٨]، وحفظ الأنساب المترتب عليه صلة الرحم، وأن ينسب إلى غير أبيه، أو يتولى غير مواليه[٢٩]، وفي

---

(٢٦) هو يوسف بن قز أوغلي بن عبد الله، أبو المظفر، شمس الدين، سبط أبي الفرج ابن الجوزي. مؤرخ. من الكتاب والوعاظ. ولد سنة ٥٨١هـ. وتوفي سنة ٥٦٤هـ. له مصنفات منها: «مرآة الزمان في تاريخ الأعيان»، و «تذكرة خواص الأمّة بذكر خصائص الأئمة»، و «الانتصار والترجيح»... ينظر: شذرات الذهب:٢٦٦/٥.

(٢٧) أخرجه البخاري في كتاب النكاح، باب حسن المعاشرة مع الأهل:٢٥٤/٩، رقم ٥١٨٩.

(٢٨) لم أقف عليه في كتب الراغب المتداولة كالمفردات والمحاضرات، وكذلك لم أعثر عليه في كتب السنة المتوافرة.

(٢٩) فقد ورد وعيد شديد فيمن نهج هذا النهج. عن أبي رضي الله عنه أنه سمع النبي ﷺ يقول: ﷺ (ليس من رجل أدعى لغير أبيه - وهو يعلمه - إلا كفر بالله، ومن ادعى قومًا ليس له فيهم نسب فليتبوأ مقعده بالنار). أخرجه البخاري في المناقب. الفتح:٥٣٩/٦. رقم ٣٥٠٨.

ضبط التاريخ بالسنين فوائد جمّة، وأمور مهمّة، لخّصها الصحابة والفاروق رضي الله عنهم عند وضع التاريخ، ذكرها المؤرخون والمحدثون وغيرهم، منها: معرفة الكذابين المدعين[٣٠] لحوق ما لم يلحقوه.

ومنها: بيان آجال الحقوق، واختلاف النقود، ووصف الأوقات المترتب عليها الاستحقاقات .

ومنها : معرفة القرون الفاضلة التي قال فيها ﷺ: (خير الناس قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم)[٣١]؛ ليتميز المقتدى به من غيره.

ومنها : بيان البدع والحوادث /٩ب/ إلى غير ذلك مما يضيق الوقت من استيعابه، وقد قال ابن حزم في كتاب «مراتب العلوم»[٣٢]:

والعلوم القائمة اليوم سبعة أقسام عند كل أمّة، وفي كل مكان وزمان، علم الشريعة، وعلم أخبارها، وعلم لغاتها، وذكر البقيّة.

وقال ابن الأكفاني في «الدر النظيم في أقسام العلم والتعليم»:

وكتب التواريخ ينتفع بها للاطلاع على أخبار العلماء والعقلاء، ووقائعهم، وحوادث الحدثان، وسير الناس، وما أبقى الدهر من فضائلهم ورذائلهم بعد أن أبادهم.

ولم تزل الأمّة على ذلك قديمًا وحديثًا من غير نكير، وقد صنّف في التاريخ نجوم الهدى، ومصابيح الظلم عن من لا مطعن فيهم ولا قدح، فممن صنف فيه في المائة الثانية الليث بن سعد، /١٠أ/ وقبله الطبقات لابن سعد. ومن الثالثة الإمام أحمد، والشيخان البخاري ومسلم، والنسائي. ومن الرابعة: الطبري، وابن عدي. ومن الخامسة: الخطيب، والشيخ أبو إسحاق الشيرازي. ومن السادسة: ابن عساكر، وابن الجوزي. ومن السابعة: ابن خلكان، والمنذري. ومن الثامنة: المزي، والذهبي. ومن التاسعة: الحافظ ابن حجر، وقاضي القضاة العيني. وغيرهم لا يحصى. ومن خص بالتصنيف في الضعفاء والمتروكين: عبد الرحمن بن مهدي، والبخاري، والنسائي. وابن عدي، وابن حبان، وجماعة كثيرة آخرهم الذهبي في «ميزان الاعتدال»، ثم قاضي القضاة ابن حجر في «لسان الميزان».

---

(٣٠) في الأصل: المدعيين بياءين، والصواب ما أثبته.

(٣١) أخرجه البخاري في الشهادات. باب لا يشهد على شهادة...:٢٥٨/٥. رقم٢٦٥١. ومسلم في فضائل الصحابة. باب فضل الصحابة، ثم الذين يلونهم. شرح النووي:٨٦/١٦. وأبو داود في السنّة. باب في فضل أصحاب رسول الله: ١٩٩١/٤. رقم ٤٦٥٧. والنسائي في الإيمان والنذور:٦٧٥/٣. رقم ٣٨١٨.

(٣٢) رسائل ابن حزم:٧٨/٤. وتمام كلامه: «فالعلوم تنقسم أقسامًا سبعة عند كل أمّة، وفي كل زمان، وفي كل مكان، وهي: علم شريعة كل أمّة، فلا بد لكل أمّة من معتقد ما، إمّا إثبات وإما إبطال، وعلم أخبارها، وعلم لغاتها؛ فالأمم تتميز بهذه العلوم الثلاثة، والعلوم الأربعة الباقية تتفق فيها الأمم كلّها، وهي علم النجوم، وعلم العدد والطب، وهو معاناة الأجسام، وعلم الفلسفة، وهي معرفة الأشياء على ما هي عليه من حدودها من أعلى الأجناس إلى الأشخاص، ومعرفة إلهية».

إذا علم هذا، فقول المعترض: إنّ هذا غيبة لا تحل، ويجب على فاعله التعزير، غير مسلم /١٠ب/؛ لأنّه على تقدير تسليم أنّها غيبة فما كل غيبة محرمة، فقد أجازوها في مواضع . قال ابن مفلح: منها: النصيحة للمسلمين، وهي جائزة بلا خلاف، بل واجبة، وسواء كانت النصيحة خاصة أم عامّة، قال يحيى بن معين: إنا نتكلم في أناس قد حطوا رحالهم في الجنة. وقال الإمام أحمد: هو أفضل من الصوم والصلاة . وقال ابن عبد السلام في «القواعد»[٣٣]: «القدح في الرواة واجب لما فيه من إثبات الشرع، ولما على الناس في ذلك من الضرر في التحريم والتحليل وغيرهما من الأحكام، وكذلك كل خبر يجوز الشرع الاعتماد عليه، والرجوع إليه، وجرح الشهود واجب عند الحكام عند المصلحة من حفظ الحقوق، من الدماء والأموال والأعراض والأبضاع /١١أ/ والأنساب، وسائر الحقوق أعم وأعظم». والدلالة على النصيحة قوله تعالى: ﴿**وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ**﴾[٣٤]، وعن فاطمة بنت قيس رضي الله عنها: أتيت النبي ﷺ فقلت: إنّ أبا جهم ومعاوية خطباني. فقال: (أمّا معاوية فصعلوك لا مال له، وأمّا أبا جهم فلا يضع عصاه عن عاتقه). متفق عليه[٣٥]. وفي رواية لمسلم: (فضراب للنساء).

قال بعض العلماء: فهذا حجة لقول الحسن البصري: (أترعوون عن ذكر الفاجر، أذكروه بما فيه ليحذره الناس)[٣٦]، فإنّ النصح في الدين أعظم من النصح في الدنيا، فإذا كان النبي ﷺ نصح المرأة في دنياها، فالنصيحة في الدين أعظم، ثم ذكر أشياء كثيرة تجوز الغيبة عندها على خلاف في بعضها، فذكر التظلم والمخاصم /١١ب/، وفيه حديث الحضرمي والكندي، قال النبي ﷺ للحضرمي: (ألك بينه؟ قال: لا: قال: فلك يمينه، قال: إنه رجل فاجر، لا يبالي على ما يحلف عليه، وليس يتورع عن شيء). رواه مسلم[٣٧] من حديث وائل. والمرأة حال الغيرة، وأشياء أخر . واستدل على جوازها لمعنى حسن شرعي بأشياء، وذكر في ذلك أشياء منها:

---

(٣٣) ٧٩/١. مع بعض اختلاف في العبارة، والمعنى واحد، والظاهر أنّه من تعدد النسخ المخطوطة.

(٣٤) الكهف:٢٩.

(٣٥) لم يخرجه البخاري – وهذا وهم تبع فيه النووي في رياض الصالحين – وأخرجه مسلم. كتاب الطلاق، باب المطلقة البائن لا نفقة لها. شرح النووي:١٠٤/١٠. وأبو داود في الطلاق. باب في نفقة المبتوتة:٢٩٤/٢، رقم ٢٢٨٤،والنسائي في النكاح. باب إذا استشارت المرأة رجلاً فيمن يخطبها، هل يخبرها بما يعلم ؟ ٣٨٩/٣. رقم ٣٢٤٥، ومالك في الموطأ. كتاب الطلاق، باب ما جاء في نفقة المطلقة. شرح الزرقاني:٢٠٧/٣، رقم ١٢٦٧.

(٣٦) هذا لم أقف عليه من كلام الحسن البصري. بل وقفت عليه مرفوعًا من طريق بهز بن حكيم عن أبيه عن جده، رواه الخطيب في التاريخ في عدةمواضع:٣٨٢/١ ، ١٨٨/٣– ٢٦٢/٧ ، ٢٦٣، ٢٦٨. والبيهقي في الكبرى:٢١٥/١٠، وقال: «هذا حديث يعرف بالجارود بن يزيد النيسابوري، وأنكره عليه أهل العلم، وقد سرقه عنه جماعة من الضعفاء، فرووه عن بهز بن حكيم،ولم يصح فيه شيء»، وحسنة الحافظ نور الدين الهيثمي في مجمع الزوائد:٣٧٥/١.رقم:٦٦٢. لأجل طريق معمر عن بهز بن حكيم. أخرجها الطبراني في الصغير (٥٩٨)، وإلى ذلك جنح شيخنا العلاّمة المحدث عبد العزيز بن الصديق رحمه الله في جزء له سماه: «وثبة الظافر لبيان حال حديث أترعوون عن ذكر الفاجر».

(٣٧) في كتاب الإيمان . باب وعيد في اقتطاع حق مسلم بيمين فاجرة بالنار. شرح النووي:١٥٩/٢. وأخرجه أيضًا أبو داود في الأيمان: ١٤١٢/٣. رقم ٣٢٤٥. والترمذي في الأحكام:٦٢٥/٢. رقم ١٢٤٠.

عن عائشة رضي الله عنها: أنّ رجلاً استأذن النبي ﷺ فقال: (أئذنوا له بئس أخو العشيرة). متفق عليه[٣٨].

ومنها: قال رسول الله ﷺ: (ما أظن فلانا وفلانا يعرفان من ديننا شيئًا). رواه البخاري[٣٩].

وقال النووي رضي الله عنه في الرياض[٤٠]:

«تباح الغيبة في أحوال المصلح، والمجوز لها غرض /١٢أ/ صحيح شرعي، لا يمكن الوصول إليه إلا بها، وهي ستة أسباب: التظلم، والاستعانة على إزالة المنكر والاستفتاء، والتحذير، وذلك من وجوه منها: جرح المجروحين من الرواة والشهود، وذلك جائز بإجماع المسلمين، بل واجب للحاجة، ومنها المشاورة في مصاهرة أو مشاركة أو غيره. ومنها: أن يكون له ولاية، ولا يقوم بها على وجهها، فيجب ذكر ذلك ، ومنها: إذا رأيت من يشتري عبدًا معروفًا بالسرقة، أو غيرها، فعليك أن تبيّن ذلك، والخامس: أن يكون مجاهرًا كالمجاهر بمصادرة الناس، وأخذ المكس، فيجوز ذكره. السادس: أن يكون معروفًا باللقب كالأعمش، والأعرج، فيجوز تعريفهم بذلك».

قال: «فهذه /١٢ب/ ستة أشياء ذكرها العلماء، وأكثرها مجمع عليه». هذا كلامه في الرياض مختصرًا. فيحمل حال هذا المؤرخ على محمل من المحامل الحسنة؛ لأنه لم يتعين غيره فيجب، وحسن الظن به متعين، وهذا أخبر بنيته؛ لا سبيل لنا على الاطلاع عليها إلا من قبله، وحينئذ فلا اعتراض عليه، إذ أدنى حالاته أن يكون مباحًا، إن لم يكن مستحبًّا ، ولا واجبًا، ولا تعزيرا في مباح، بل هو مثاب مأجور إذا كان قصده النصيحة كما ذكره، وإنما الأعمال بالنيات، يُلام المنفر عن هذا العلم، والعائب به، وكيف يليق عيب علم شرعي اتفق الناس عليه في كل زمان ومكان كما نقله ابن حزم؟

أم كيف تعاب أئمة الهدى المتفق على عدالتهم والاقتداء بهم، والحالة هذه ؟

والله سبحانه وتعالى أعلم، وحسبنا الله ونعم الوكيل، وصلى الله على سيدنا محمد وآله وسلم.

---

(٣٨) تقدم تخريجه.

(٣٩) كتاب الأدب. باب ما يجوز من الظن: ١٠/٤٨٥. رقم ٦٠٦٧.

(٤٠) ٧٣١-٧٣٢. وقد نظم هذه الأسباب كمال الدين بن أبي شرف فقال:

القدح ليس بغيبة في ستة ... متظلم ومعرف ومحذر

ومجاهر بالفسق ثمت سائل ... ومن استعان على إزالة منكر

- **تاريخ بغداد**، للخطيب البغدادي، المكتبة السلفية، المدينة المنورة.
- **التمهيد في تخريج الفروع على الأصول**، للأسنوي، تح. د. محمد حسن هيتو، ط٢، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠١-١٩٨١.
- **جامع الترمذي**، لمحمد بن عيسى، تح.د. محمد مصطفى الذهبي، والشيخ أحمد شاكر، ط١، دار الحديث، القاهرة، ١٤١٩-١٩٩٩م.
- **الجرح والتعديل**، لابن أبي حاتم، ط١، المكتبة العلميّة، بيروت.
- **دليل الراغبين إلى رياض الصالحين**، للنووي، بعناية الدكتور فاروق حمادة، ط١، دار الثقافة، الدار البيضاء، ١٤٠٩-١٩٨٨م.
- **رسائل ابن حزم**، لابن حزم، تح.دكتور إحسان عباس،ط١، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨٣م.
- **سنن أبي داود**، لأبي داود، شرح وتح.السيد محمد سيد، ورفاقه، ط١، دار الحديث، القاهرة، ١٤٢٠-١٩٩٩٩م.
- **السنن الكبرى**، للبيهقي، ط١، دار الفكر، بيروت،١٤١٦-١٩٩٦م.
- **سنن النسائي**، للنسائي، تح. د. السيد محمد سيد، ورفاقه، ط١، دار الحديث، القاهرة، ١٤٢٠-١٩٩٩٩م.
- **سير أعلام النبلاء**، للذهبي، تح. شعيب الأرناؤط، وآخرون،ط١، مؤسسة الرسالة، بيروت،١٤٠١.
- **شذرات الذهب**، لابن العماد الحنبلي، دار الفكر، بيروت.
- **شرح علل الترمذي**، لابن رجب الحنبلي ، تح. صبحي السامرائي، ط٢، عالم الكتب، بيروت، ١٤٠٥-١٩٨٥م.
- **صحيح مسلم بشرح النووي**، دار الفكر، بيروت.
- **الضوء اللامع لأهل القرن التاسع**، للسخاوي، مكتبة دار الحياة، بيروت.
- **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، لابن حجر، دار الفكر ، بيروت.
- **لسان العرب**، لابن منظور، دار صادر، بيروت.
- **مجمع الزوائد**، لنور الدين الهيثمي، بعناية محمد عبد الرحيم، ط١، دار الفكر، بيروت، ١٤٢٠-١٩٩٩م.
- **الموطأ، بشرح الزرقاني**، ، دار المعرفة، بيروت، ١٣٩٨-١٩٧٨.
- **ميزان الاعتدال في نقد الرجال**، للذهبي، تح. علي محمد البجاوي، وفتحية علي البجاوي، دار الفكر العربي، بيروت.
- **النكت على نزهة النظر**، لعلي حسن عبد الحميد، دار ابن الجوزي- السعودية، ١٤١٩-١٩٨٩م.
- **وثبة الظافر لبيان حال حديث أتروون عن ذكر الفاجر**، لعبد العزيز بن الصديق، المطبعة المهديّة، تطوان.